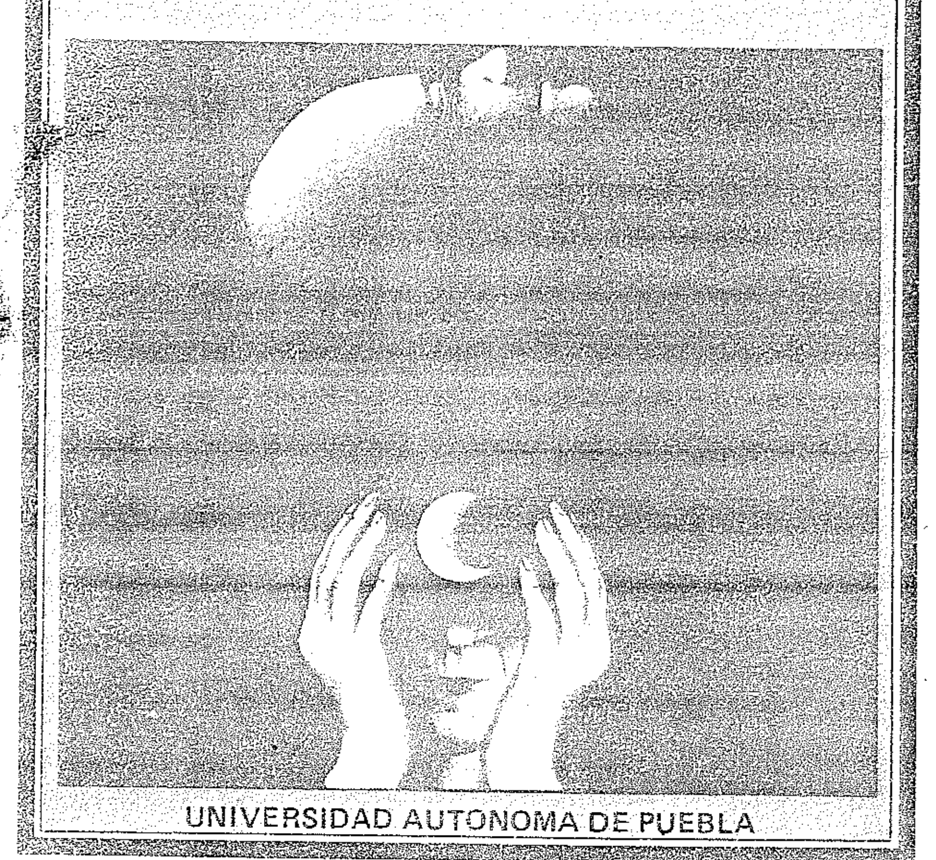
colección filosófica
nueva serie
3

LA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

A. de Waelhens



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Traducción
Ramón Ceñal, S. J.

A. de Waelhens

La filosofía de Martin Heidegger



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA
Rector, *Alfonso Vélez Pliego*
Secretario general, *Hugo Pérez Barrientos*
Secretario de rectoría, *Hugo Pérez Barrientos*
Centro de Investigaciones Filosóficas, *Marcelo Gauchat*
Director editorial, *Hugo Vargas*

Título original: *La philosophie de Martin Heidegger*,
Publications universitaires de Louvain.
Primera edición en castellano: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.
Segunda edición: 1986.

ISBN 968-863-033-0

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PROLOGO

Sabido es el desarrollo que ha tomado en el curso de los últimos años el movimiento fenomenológico. Nacido en Alemania a principios de siglo, se ha extendido muy pronto a todos los países gracias a la potente personalidad de su fundador, Edmund Husserl. El éxito ha sido tal, que la fenomenología, se puede afirmar sin exageración, es el movimiento filosófico dominante en todas partes.

Sin embargo esta difusión no ha tardado en hacer surgir una grave amenaza contra la unidad del movimiento. Es claro ahora, aun a los ojos de los menos expertos, que no se podrían clasificar dentro de una misma escuela todos los que hoy hacen profesión del método fenomenológico.

Una primera escisión se produjo entre lo que se ha llamado la fenomenología teórica, *de inspiración husserliana, y la fenomenología* existencial, *cuyo origen se busca generalmente en el pensamiento de Martin Heidegger. Se basa esta distinción en que, de una manera general, Husserl y sus continuadores directos han reservado toda su atención a los problemas de la* esencia, *quedando eliminadas, por obra de las diversas* reducciones *fenomenológicas, las cuestiones relativas a la existencia. Al contrario, Heidegger y los filósofos más o menos numerosos que siguen su ejemplo, parecen orientarse principalmente, por no decir exclusivamente, hacia el estudio de la existencia.*

Pero, además de que esa regla de discriminación no puede ser aceptada sin reservas, conviene notar que los campos así delimitados están lejos de manifestar una unidad y cohesión perfectas.

Por una parte, los mantenedores de la fenomenología teórica continúan dividiéndose entre sí, según su inclinación al idealismo o al realismo. Si el fundador proclama que la fenomenología no podría ser sino idealista, muchos de sus más autorizados discípulos ven en esta declaración un abandono de la inspiración primitiva, un error positivo, pues-

to que, a su parecer, la fenomenología se define necesariamente por el realismo.

Las disensiones son todavía más profundas en el partido adverso, aunque menos conocidas. Porque Heidegger proclama sin cesar que su análisis de la existencia concreta tiene esencialmente por fin introducir y preparar una teoría del ser en general, una metafísica. Que Heidegger no haya elaborado todavía esta metafísica o que se sostenga que no la podría desarrollar a partir de las premisas por él puestas, es otra cuestión que a su tiempo discutiremos. Pero es de máxima importancia advertir que esta pretensión, tan constante y firme del autor de Sein und Zeit, *es formalmente rechazada por muchos existencialistas, entre los cuales a Karl Jaspers compete el primer lugar. Otros —recordemos a Gabriel Marcel— no han dado a conocer su pensamiento en este debate.*

Esta discusión, que pone en juego la herencia recibida de Kierkegaard, entraña inmediata y fatalmente una revisión de la idea misma de filosofía. Basta lo dicho para entender cuánto nos puede interesar el precisar con la mayor exactitud posible el pensamiento de Heidegger y de Jaspers.

Es lo que ahora nos proponemos hacer, en particular acerca de la obra de Heidegger.

Heidegger ha querido expresar con una palabra las divergencias que lo separan de Jaspers, calificando su propia filosofía de existencial, *por oposición a la filosofía de Jaspers, que es* existentielle. *(Nosotros llamaremos a esta última* existentiva, *con expresión tomada de Luigi Pareyson.) Si hubiéramos de aplicar la misma distinción al existencialismo francés — ¡lo que Dios no quiera!—, colocaríamos a Jean Wahl, Jeanne Hersch, Vladimir Jankélévitch, Jean-Paul Sartre, Michel Souriau y Emmanuel Levinas, entre los defensores de la filosofía existentiva, mientras que a Gabriel Marcel y René Le Senne los contaríamos entre los defensores de la filosofía existencial. No hay que decir que al proponer esta clasificación por nada del mundo queremos hacer obra de historiador. Ni posible nos fuera, puesto que la mayor parte de los autores citados no han tomado todavía expresamente posición en este debate, que algunos de ellos tal vez ignoran. Sólo pretendíamos hacer sensible al lector, recordándole obras más familiares, la situación filosófica respectiva de un Heidegger y de un Jaspers.*

*

Martin Heidegger nació en Messkrich (Baden), en 1889. Estudiante en Freiburg (de Brisgovia), entra en contacto con Rickert; después con Husserl. En 1914 presenta su disertación: Die Lehre vom Urteil im Psychogismus.

Nombrado Privat-Dozent *en esta misma universidad, publica en 1916 —el año en que Husserl viene a establecerse en Freiburg— su trabajo de habilitación:* Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus.

En el año 1923 va de profesor a Marburg, donde prepara su gran obra, Sein und Zeit, *cuya primera parte, la sola publicada e incompleta, data de 1927.*

Inmediatamente después de la publicación de este libro, que causa sensación, Heidegger recibe, en 1928, su nombramiento para la Universidad de Freiburg, donde vuelve a encontrarse con su antiguo maestro, Husserl.

Ese mismo año Husserl es jubilado. Con esta ocasión, sus principales discípulos le hacen el homenaje de un volumen de estudios dedicados a él, al cual Heidegger contribuye con su Vom Wesen des Grundes, *tal vez el más notable de sus escritos.*

Este mismo año da a luz un trabajo de excepcional originalidad: Kant und das Problem der Metaphysik.

En 1930 Heidegger publica la conferencia con la que inauguró su labor docente en la cátedra de Freiburg: Was ist Metaphysik?

En 1933, Heidegger es nombrado rector de la Universidad de Freiburg, y la toma de posesión de su cargo es celebrada con un discurso resonante: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.

Pide, sin embargo, la dimisión a los pocos meses de rectorado, y desde entonces los signos exteriores de su actividad se hacen cada vez más raros. A partir de este momento sólo veremos aparecer una conferencia sobre Hölderlin, que nos ofrece los principios de la estética heideggeriana: Hölderlin und das Wesen der Dichtung *(1937).*

Parece ser que en el curso de estos últimos años Heidegger dirige su atención principalmente a los trabajos históricos, como lo prueban las notas de los alumnos que hemos podido consultar. Pero ni estos estudios ni las obras teóricas que tal vez ha terminado han sido publicados; ¿por qué razón?, es para nosotros un misterio. No es posible asegurar si el filósofo de Sein und Zeit *llegará algún día a superar la crisis de abatimiento y cansancio que lo domina desde hace ya tantos años: tal es el juicio de Eugen Fink, que podría ser, si quisiera, el más penetrante intérprete de su pensamiento.*

*

Réstanos decir algunas palabras acerca del método y del plan de la presente obra.

Se imponía que nuestro trabajo comenzara por una exposición profunda de la obra de Heidegger. Esta es, en efecto, prácticamente desconocida para el lector. Ciertamente, existen algunos estudios sobre Heidegger, pero, además de ser siempre parciales y a veces sumarios,

ninguno se libra del grave defecto de presentar a Heidegger como un filósofo exclusivamente existentivo, lo cual, si no la realidad, al menos sí falsea las intenciones del autor. Resultan de aquí malas inteligencias y múltiples errores positivos de interpretación.

Sabemos muy bien que Henry Corbin ha tratado de poner remedio a esta situación traduciendo la obra de Heidegger. Esta traducción, sin embargo, es muy incompleta, puesto que en lo que toca a Sein und Zeit *se limita a dos pasajes solamente. Uno de estos pasajes pertenece al aspecto existentivo de la filosofía de Heidegger, lo que no puede sino aumentar la confusión, confirmando al público en la idea de que el pensamiento existentivo es el único que preocupa a Heidegger. Además, fuerza es reconocer que el libro de H. Corbin, aunque resuelve dificultades –que por nuestra parte hubiéramos juzgado insuperables–, sin embargo, a pesar de todo, resulta enteramente hermético. Corbin ha traducido un vocabulario nuevo con un vocabulario nuevo. Es un método cuyo éxito supone múltiples condiciones que no se cumplen en el caso presente. Porque si el lector alemán de Heidegger encuentra en su propio medio filosófico los puntos de apoyo y de contacto que lo preparen para entender este nuevo lenguaje, no sucede lo mismo con el lector de Henry Corbin. Ni Kierkegaard, ni Dilthey, ni Husserl, ni siquiera Nietzsche, que podrían, en diversos grados y según puntos de vista diferentes, hacer más accesible el pensamiento de Heidegger, son para el público suficientemente conocidos.* *

Por otra parte, sería inexacto pretender que aun en Alemania misma la comprensión de Heidegger sea siempre perfecta. La filosofía de Sein und Zeit, *en efecto, es una filosofía que se apoya sobre ciertos presupuestos, y la desgracia es que estos presupuestos no han sido nunca objeto de una exposición en forma. Heidegger, en esto oponiéndose a Husserl, no cree de ninguna manera que una filosofía pueda ser independiente de toda suposición, aunque se haya abstenido siempre de indicarnos cuáles son esos presupuestos que juzga inevitables. Sobre este punto capital, la palabra es siempre del intérprete. Es decir, nuestra exposición de la doctrina, si bien se esforzará por ser lo más minuciosa y sólida posible, tendrá, sin embargo, que abandonar los caminos fáciles de la exposición literal.*

Las necesidades de la traducción serían, por lo demás, bastantes para hacer harto difícil nuestra tarea. Heidegger mismo ha dicho: "Por la traducción, el trabajo del pensamiento se encuentra transportado al espíritu de otra lengua y sufre así una transformación inevitable. Pero esta

* Estas reflexiones que el autor dirige prioritariamente al lector de lengua francesa son también pertinentes en el caso del lector de lengua castellana. (N. del E.)

transformación puede resultar fecunda porque hace aparecer bajo luz nueva la posición fundamental de la cuestión."[1]

Se comprende, por consiguiente, cuán necesario nos era extendernos en la segunda parte de nuestro trabajo, estando la primera consagrada a una introducción general.

En la tercera parte tratamos de sacar a luz los presupuestos que sirven de base a la filosofía de Heidegger. Buscamos allí también dar respuesta a múltiples problemas filosóficos, que, rebasando los límites de Sein und Zeit, *no son tratados explícitamente. Tratamos de mostrar que nociones como las de fundamento, trascendencia, libertad, nada, y algunas otras, aunque no encuentren lugar dentro de la analítica existencial propiamente dicha, dirigen, sin embargo, en realidad, su desarrollo, y determinan, en último análisis, su significación.*

Finalmente, en la última parte de nuestro trabajo queremos esclarecer la ascendencia histórica de la filosofía de Heidegger. Es bastante inusitado proponer cuestión semejante al final de una obra. Es que de ordinario se interroga sobre los orígenes históricos de una doctrina ya conocida. Como no era éste el caso, tratándose de Heidegger, era menester comenzar por la exposición de este pensamiento mismo; así se justifica, sin duda, esta excepción de una regla clásica.

*

De manera general hemos preferido el sistema de referencias al de citas, a fin de no romper la continuidad del texto con constantes pasajes del alemán; no hay que decir que en los pasajes importantes o difíciles de traducir el principio de la citación textual es mantenido.

Es para nosotros un grato deber expresar nuestra gratitud a los profesores del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, y, en primer lugar, a su presidente, Mons Noël. Sólo a su ciencia y a su generosidad se debe que este trabajo haya llegado a buen término. Este reconocimiento se dirige también muy particularmente al profesor señor don Joseph Dopp, en el cual, no sólo ahora, sino siempre, hemos encontrado la ayuda más preciosa y el apoyo de la más cordial amistad.

Evocamos con emoción al terminar este libro el recuerdo de las frecuentes conversaciones que en mejores tiempos pudimos sostener con Eugen Fink. A sus explicaciones y sugerencias debemos el haber triunfado sobre dificultades que parecían a veces insuperables.

Louvain, Pascuas de 1942

1. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, par Martin Heidegger, traduction de H. Corbin, prologue de l'auteur, p. 8. [Hay traducción al castellano: *Qué es la metafísica*, Siglo Veinte, Argentina, 19. . .]

Primera parte

INTRODUCCION

1. EL PROBLEMA DEL METODO

El lector que abra por vez primera *Sein und Zeit,** la obra principal de Martín Heidegger, fiado en las opiniones ya recibidas acerca de su filosofía, no dejará de experimentar viva extrañeza. Desde las primeras páginas, en efecto, insiste el autor en su intención de reasumir *ab ovo* el estudio de los problemas más clásicos de la metafísica tradicional; ni una palabra, por el contrario, de esas revoluciones que el término existencialismo sugiere hoy en el común de la gente.[1]

Porque Heidegger está persuadido de que el problema del ser, tal como se plantea en la filosofía griega y en las doctrinas que le siguen, responde a una dificultad muy real. Piensa igualmente que las primeras respuestas dadas a ese problema contienen gérmenes de verdadera solución. Pero, en todo caso, y ésta es la tesis histórica fundamental de *Sein und Zeit,* esos gérmenes no se han desarrollado normalmente. Bajo la in-

* *Sein und Zeit* (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, VIII, 1927), en adelante SZ.

[1] Digamos ya desde ahora que Heidegger es –al menos de intención– un adversario decidido del concepto de filosofía *existentielle,* existentiva, tal como la entiende, por ejemplo, Jaspers. Este considera la filosofía como una exclusiva descripción de las posibilidades concretas ofrecidas a una existencia humana, sin que el estudio de estas posibilidades nos pueda llegar a una doctrina general de la existencia o del ser, doctrina contra la cual se rebela la naturaleza misma de la existencia. Heidegger, por el contrario, si con frecuencia se ocupa de la descripción de situaciones concretas de la existencia, esto sólo lo hace con el fin de obtener una teoría universal del ser de la existencia humana, en primer término, y después, del ser en general. "Je dois. . . redire que mes tendances philosophiques. . . ne peuvent pas être classées comme *Existenzphilosophie. . .* La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme; c'est celle de l'être dans son ensemble et tant que tel" (Heidegger, en *Bulletin de la Société Française*

fluencia de factores que habrán de ser determinados a su tiempo, el sentido auténtico y las conquistas profundas de aquellas primeras especulaciones sufren grave alteración; su significación y resultados se ven pronto comprometidos o desviados de la dirección original.[2] Heidegger considera toda la ontología subsiguiente como una monstruosa excrescencia que nubla las verdades entrevistas en un principio. Sobre la escolástica pesa en este respecto la responsabilidad más grave. Sin embargo los primeros filósofos griegos preparan ya su propia decadencia, puesto que las desviaciones iniciales aparecen en las obras mismas de aquellos que crearon la metafísica.[3]

Las consecuencias de este estado de cosas son patentes: el verdadero problema metafísico yace hoy día completamente olvidado.[4] Es necesario recoger de nuevo los datos de la cuestión allí mismo donde los dejaron los primeros filósofos griegos y destruir sistemáticamente todo el edificio que sobre ellos la tradición ha levantado. Sin contentarse con la sola repulsa de la metafísica tradicional, se deberá emprender un trabajo histórico preciso, recorrer paso a paso las diversas etapas de aquella deformación en orden a operar las rectificaciones necesarias.

Este estudio debía constituir la segunda parte de *Sein und Zeit*, según el plan primitivo de la obra.[5] Figura, por tanto, entre los trabajos que quedan incompletos o inéditos, puesto que hasta el presente sólo las secciones 1 y 2 de la primera parte —el autor proyectaba dos partes y tres secciones para la primera parte— han sido dadas a la imprenta. No obstante esto, las numerosas indicaciones diseminadas a lo largo de las obras de Heidegger nos suministrarán una idea suficientemente precisa de las razones, argumentos y fin de aquella empresa.

Limitémonos por ahora a notar que la seudo-metafísica actual no logra siquiera, bajo la apariencia de pretendidas evidencias,[6] disimular las insuperables aporías que son su tope ineludible. El concepto del ser ha resultado así, al mismo tiempo que el más general, el más oscuro de todos los conceptos.[7] Toda esperanza de perforar esta oscuridad queda excluida si se permanece fiel a las perspectivas tradicionales.

de Philosophie, año 37, núm. 5 p. 193). Heidegger quiere hacer notar esta distinción, denominando sus descripciones analíticas *existentiale* (SZ 13), para oponerlas así a la analítica *existentielle* de Jaspers y de otros, que sólo parecen atender exclusivamente a las posibilidades concretas de una existencia particular. En el curso de nuestro libro habremos de decidir si la obra publicada por Heidegger justifica de hecho su pretendida oposición.

2 SZ 2. Cf. también *Kant und das Problem der Metaphysik* (1a. edición, Bonn, 1929), en adelante KM, 7.

3 SZ 3.

4 SZ 2.

5 Este plan figura en las pp. 39-40 de SZ.

6 SZ 2, 389. Heidegger usa el término *Selbstverständlichkeit*, que en él tiene siempre un sentido peyorativo. Designa no lo que es evidente, sino lo que se hace pasar por evidente a falta de todo medio de prueba.

Sin embargo la generalidad y la oscuridad del concepto del ser no nos exime de preguntarnos por su significación. La generalidad del concepto del ser es óbice para que el ser sea definido (no es, por consiguiente, un concepto en el sentido propio de esta palabra); pero nos impide que el ser se constituya en problema.[8] El examen más superficial revela, en efecto, que esta pretendida noción es utilizada constantemente en las más diversas acepciones.[9] La significación del vocablo *ser* dista, como se ve, mucho de ser evidente,[10] aunque otra cosa piense el sentido común; es por lo mismo urgente someter esta significación a una inquisición sistemática.

Tal inquisición no está exenta de dificultades. Desde el primer momento se podrá advertir que es imposible proceder a semejante examen si no se tiene alguna sospecha de lo que se busca.[11] Toda respuesta debe corresponder a una cuestión planteada, lo que equivale a decir que la manera de enunciar un problema predetermina ya de alguna manera la respuesta que se espera.[12] Toda demanda implica previamente un cierto conocimiento de lo demandado. Aplicando esta regla universal al caso presente, habremos de afirmar que una interrogación sobre el sentido del ser prueba, por el solo hecho de ser posible, que el hombre posee previamente ciertos atisbos acerca del ser. Si éstos faltaran, no llegaríamos ni siquiera a designar un objeto a nuestra investigación.

La concepción del ser, que nuestra inquisición implica a título de postulado, es la que poseen naturalmente todos los hombres. Este conocimiento cotidiano es un hecho real.[13] Consiste en saber de qué se habla cuando se pronuncia la palabra *ser*. Es un término ciertamente vago e impreciso.[14] Uno de los principales cometidos de nuestro esfuerzo será disipar esta oscuridad e inmediatamente precisar bien las razones que la han engendrado. Es posible también —y esto se verificará de hecho— que ciertas teorías y prejuicios, inconscientes para la masa, hayan contribuido de manera importante a determinar ese sentido medio, universalmente aceptado en la vida corriente.[15]

7 SZ 3.

8 SZ 4.

9 "Sein liegt im Dass-und Sosein, in Realität, Vorhandenheit. Bestand, Geltung, Dasein, im 'es gibt'." (SZ 7).

10 SZ 4.

11 SZ 5.

12 SZ 5.

13 SZ 5, 58, 200.

14 SZ 6.

15 SZ 6.

Toda inquisición sobre el sentido del ser debe, por lo tanto, necesariamente incoarse a partir de un sentido medio dado, que, a su vez, deberá ser dilucidado y constituirse en objeto de un problema.[16]

Tal es la primera dificultad, bastante general. Otra dificultad, más propia de la naturaleza misma del objeto que se estudia es la siguiente: las tesis que se podrían provisionalmente anticipar sobre el ser no pueden ser *demostradas*, a la manera que se demuestra que una sustancia posee una determinada propiedad.[17] El ser no permite que se le considere desde un punto de vista exterior a él mismo. Es imposible neutralizar los datos del problema, so pena de alterarlos.[18] La interrogación sobre el ser se caracteriza por el hecho de que es absolutamente imposible establecer una distinción radical entre el objeto de la cuestión y el ser que la plantea. Tal distinción es esencial a todo pensamiento demostrativo. El tratamiento adecuado del problema del ser, por consiguiente, requiere el establecimiento de un método de mostración (*Aufweisung*)[19] enteramente peculiar. Este método nos lo suministrará, como veremos, la *fenomenología.*[20]

Pero no hemos llegado al término de nuestras fatigas. Es menester, en verdad, que un estudio del ser se inicie por el examen de uno u otro ser. Pero hay, bien lo sabemos, muchos existentes y muchas maneras de ser.[21] ¿Cuál es entre estos existentes diversos y entre los diversos sentidos de la palabra *ser* el que conviene tomar en consideración para resolver la dificultad propuesta? ¿Cuál es la realidad a la que conviene más adecuadamente la palabra *ser*?[22] ¿Cuál es la razón de tal privilegio?

Estas dificultades parecen insuperables. Por fortuna los hechos mismos vienen en nuestra ayuda imponiéndonos una vía de acceso determinada.

16 SZ 5-6.

17 SZ 6.

18 Idea parecida en G. Marcel: "L'existence ne peut. . . à aucun degré être regardée comme un *demostrandum*, comme un point d'aboutissement." (*Journal Métaphysique*, p. 36) Esta idea se precisa más en *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, hasta ofrecer base a la distinción capital entre *misterio*, que es de naturaleza ontológica, y *problema*, que es de esencia científica. Por lo demás, esto es común a todas las filosofías más o menos afines al existencialismo. Esta tesis estaba ya en el fondo de toda la polémica antihegeliana de Kierkegaard. Es lo que resume Jean Wahl cuando, a propósito de Kierkegaard, escribe: "Hay una lucha a muerte empeñada entre el pensamiento abstracto y la existencia" (*Etudes kierkegaardiennes*, p. 115.) Se advertirá, sin embargo, que ni Kierkegaard ni Marcel distinguen explícitamente entre la *existencia* y el *ser de la existencia*, distinción en grado sumo característica del pensamiento de Heidegger.

19 SZ 6.

20 SZ 27.

21 SZ 7.

22 *Ibid.*

No necesitamos elegir un existente particular como punto de partida, puesto que, entre todos aquellos sobre los que pudiera versar la opción advertimos que hay uno, uno solo, que posee de hecho la capacidad de llevar a cabo este interrogatorio. Un solo existente tiene la posibilidad de interrogarse. Este existente somos cada uno de nosotros mismos (*das wir selbst je sind*).[23] Por consiguiente, toda investigación sobre el ser de la existencia en general debe incoarse necesariamente por un análisis profundo de la existencia humana.[24] Este privilegio atribuido al hombre no es arbitrario; está justificado por la capacidad de reflexión propia del ser de este existente, existente que desde ahora designaremos con el término, intraducible al español, de *Dasein.*

Estos preliminares llevan a numerosas conclusiones: toda investigación de naturaleza metafísica tiene la propiedad de implicar en la cuestión al mismo que la plantea;[25] la acción de demandar resulta así un modo de ser del demandante;[26] somos el existente que se interroga sobre el ser de toda existencia;[27] la posición del problema ontológico general se prepara lógicamente por el examen fenomenológico de este

23 *Ibid.*

24 *Ibid.* Aquí aparece la primera amenaza de un grave equívoco. Cuando Heidegger dice que el *Dasein* (la existencia humana) se *caracteriza* por la *Jemeinigkeit* (SZ 42, 53), uno se inclina a creer que esto prohíbe toda afirmación no relativa al *Dasein* propio del que habla. Pero se advertirá cada vez más que todo el pensamiento de Heidegger se esfuerza por extender al *Dasein* en general las tesis obtenidas de un *Dasein* considerado como irreductible y fundamentalmente mío (*je meines*). A. Sternberger, muy justamente, señala esta confusión: "Von Antang an aber ist in 'Sein und Zeit' das Wort 'Dasein' schon äquivok gebraucht oder eher unauffällig doppelsinnig." (*Der verstandene Tod*, p. 25.) Hay en Heidegger una oscilación constante de sentido entre el *Dasein* designando tal existencia humana determinada (que Sternberger llama *Dass-sein*) y, por otra parte, el *Dasein* en cuanto designa el ser de la existencia humana en general. (Cf. Sternberger, *ibid.*, p. 19.) Sin embargo, si en verdad el *Dasein* implica en sí el carácter de la *Jemeinigkeit* (SZ 42), esto prohibiría tratar el *Dasein* como tal (*Dasein als solches*), expresión en todo rigor desnuda de sentido. En todo caso, el paso implícito del *Dasein*, en cuanto existencia concreta determinada, al *Dasein* en cuanto ser de la existencia humana en general, no podría admitirse. Tendremos ocasión de mostrar hasta qué punto este movimiento o transición afecta el conjunto de la doctrina, sin que esto nos impida notar ya con Sternberger: "Si esas dos significaciones contradictorias se separan distintamente, todo el edificio se derrumba." (*Ibid.*, p. 26.) Crítica de la misma dificultad en G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* en *Philosophischer Anzeiger*, 3 (1928), p. 296-297; en K. Lehmann, *Der. Tod bei Heidegger und Jaspers*, p. 13; en A. Dyroff, *Glossen über Sein und Zeit*, en *Philosophia Perennis, Geyserfestschrift*, II, p. 782.

25 SZ 7. *Was ist Metaphysik?* (1a. edición, Bonn, 1930), en adelante WM, 7.

26 SZ 7, 12, 312 WM 7.

27 SZ 7, 114, 269.

Dasein, que constituye la vía de acceso y el punto de apoyo obligados de toda metafísica.[28]

Repitámoslo una vez más, con ocasión de estas conclusiones: la analítica del ser de la existencia humana no es –o no lo era primitivamente– para Heidegger el objetivo final de su filosofía. El fin último y principal es la edificación de una metafísica general, en orden a la cual la analítica existencial ha de servir de introducción.[29] Tales son las intenciones de Heidegger. Otra cuestión es si, de hecho, esta analítica, originalmente simple introducción, no acaba por absorber la mayor parte o la totalidad de la atención de su autor.[30] Y nueva cuestión es a su vez decidir si los resultados adquiridos por esta analítica existencial son de tal naturaleza que impiden toda tesis relativa al ser en general, haciendo imposible toda metafísica en el sentido usual de esta palabra. Una aventura tal no carece de precedentes. En Kant, también, los *Prolegómenos a toda metafísica futura* acabaron por la condenación de la ontología que pretendían fundar e introducir.

La metafísica encuentra su punto de partida en el análisis del *Dasein*. Concedemos al *Dasein* un privilegio,[31] que no es de ninguna manera resultado de prejuicios filosóficos, como ocurre en la mayor parte de las doctrinas de inspiración idealista, sino que se nos impone por los datos mismos del problema. Este privilegio no enuncia ningún juicio de valor, ni establece ninguna jerarquía en el orden ontológico.[32] Se limita a hacer justicia a las circunstancias en que el problema planteado se elabora inevitablemente. Es tan sólo la comprobación de un estado de hecho.

Si el *Dasein* goza de una situación privilegiada, en el planteo del problema del ser, este problema posee, a su vez, un privilegio respecto de todas las otras cuestiones que un espíritu humano es capaz de formular.[33] Esta primacía es definible de diversas maneras.

28 SZ 7, 13, 37, 39, 183.

29 "Die Analytik des Daseins. . ., soll die fundamental ontologische Problematik, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, vorbereiten." (SZ 183.)

30 Tal es el parecer de Jean Wahl, en *Bulletin de la Société Française de Philos*, año 37, núm. 5, p. 194; de J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie*, p. 21, y de F. Heinemann, que defiende esta tesis en el capítulo que en sus *Neue Wege in der Philosophie* consagra a Heidegger. Karl Lehmann estima que hay en Heidegger un "Hin- und Hergehen zwischen dem Bereich des Ontischen und des Ontologischen So hat manchmal den Eindruck, als ob Heidegger das Feld einer Fundamentalontologie verliesse." (*Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, p. 19; cf. pp. 45, 64, 78.)

31 SZ 8.

32 La acusación de antropocentrismo que se ha hecho a veces contra Heidegger carece de fundamento. Es Husserl, sobre todo, quien ha insistido en este reproche. Cf. *Nachwort zu meinen Ideen*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. II, pp. 550-551.

33 SZ 9.

En primer lugar, los diversos problemas agitados por el hombre se sitúan todos en el interior del problema del ser, y a éste por lo mismo están subordinados.

Notemos que en sus comienzos todas las ciencias se forman una noción precientífica de su objeto. Progresan enseguida durante un cierto tiempo sin interrogar aquellas delimitaciones primitivas y groseras, que continúan, con más o menos fortuna, dirigiendo su evolución. Así vemos, por ejemplo, una ciencia como la biología organizarse enteramente alrededor de un fenómeno central no definido científicamente: la vida. Poco a poco, sin embargo, adquirida ya la forma sistemática, la atención se vuelve hacia las nociones que fueron punto de partida; surge una "crisis de los fundamentos".[34] La solución de la crisis determina un progreso decisivo: los resultados de una ciencia, dueña de sus fundamentos, se elevan ahora a la categoría de conocimientos verdaderos.

Esta conquista de los fundamentos consiste en la delimitación, precisa esta vez, en la explicitación de una cierta estructura particular del ser.[35] El día en que los biólogos estén suficientemente equipados para interrogarse directamente sobre lo que *es* esa vida, campo de sus trabajos, *ipso facto* se preguntarán, quiéranlo o no, por una determinada estructura del ser, que se manifiesta entre otras muchas. Y es bien patente que la dilucidación completa de esta estructura, que la ciencia trata de separar para hacer de ella su propio objeto, remite, por los rodeos que se quiera, pero inevitablemente, al problema del sentido del ser en general. La solución que se pueda dar al problema de determinada estructura particular del ser (por ejemplo, la vida) será elemental, superficial,[36] en tanto que sus últimas implicaciones no sean puestas de manifiesto. Esto lleva al problema del sentido del ser en general; es inútil esperar la solución de una simple ampliación de la problemática científica, porque ésta no puede dejar de ser particular.[37]

Fácil será mostrar que lo mismo ocurre con los problemas filosóficos distintos del problema del ser. Todos dependen de éste. El problema del sentido del ser aparece desde este momento como la cuestión fundamental y original, desde todos los puntos de vista.[38]

34 Heidegger piensa que el nivel de una ciencia se mide según su capacidad de sufrir una "crisis de sus fundamentos" (SZ 9). Considera que las matemáticas (SZ 9), la física (*Ibid.*), la biología (SZ 10) y, entre las *Geisteswissenschaften*, las ciencias del hombre (SZ 45), la teología (SZ 10) han llegado a este estadio definitivo de crecimiento.

35 SZ 10.

36 SZ 11.

37 *Vön Wesen des Grundes*, (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband Festschrift, Husserl, 1929), en adelante WGr, 77.

38 SZ 11.

La primacía del problema del ser y el privilegio de que goza el *Dasein* en este estudio son más sensibles aún vistos bajo este otro aspecto. Todas las ciencias son ciencias elaboradas por el hombre; todos los problemas científicos son problemas planteados por el espíritu humano. La existencia de la ciencia depende de la del hombre; donde el hombre está ausente no hay ciencia. La actividad científica, la constitución de la ciencia es, por consiguiente, un simple *modo de ser* del hombre.[39] No es el único, ni el más habitual, ni indudablemente el principal. Mas, si se trata de ordenar por grados de dignidad las dificultades y los problemas que son susceptibles de ofrecerse a nuestro espíritu, convendrá entonces subordinar las cuestiones tocantes a un modo determinado de ser a aquella cuestión que versa globalmente sobre el ser existente, a quien aquel modo pertenece.

El lector conoce ahora el problema que hemos de tratar; la importancia privilegiada, que a su solución compete; la vía que nos conduce a su planteo. Antes de poner manos a la obra nos queda por determinar el método que, según Heidegger, nos convendrá adoptar.

Los fracasos sufridos, las oscuridades acumuladas por la tradición en la materia que nos ocupa, no invitan ciertamente a confiar en los métodos que esa misma tradición preconiza. Será prudente, por lo tanto, no remitir a la historia de la filosofía el grave cuidado de la elección del método. Los métodos conocidos son dudosos o sospechosos;[40] tal es la enseñanza de la historia misma. Esto supuesto, será mejor no atenerse a un método previamente determinado, sino dejarse guiar por las cosas, tal como ellas se nos presentan. La naturaleza y las propiedades de los objetos estudiados determinarán de la manera más natural y espontánea el tratamiento que es menester aplicarles.[41]

El enunciado de este programa permite fácilmente reconocer un principio básico de la fenomenología husserliana. Heidegger no hace de ello un misterio: declara expresamente su adhesión a este movimiento,[42] aunque el desarrollo ulterior de su pensamiento restringe sensiblemente el alcance de esa adhesión.

La palabra *fenomenología* designa, ante todo, un principio metodológico,[43] que se expresa en la famosa máxima de Husserl: *zu den Sachen selbst*. El comentario que de esta máxima nos da Heidegger es en todo conforme con el sentido que le prestaba su autor. *Zu den Sachen selbst*

39 "Seinsart" (SZ 11), o también "Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins" (SZ 13).

40 SZ 27.

41 SZ 27; cf. 303.

42 "Die Behandlungsart dieser Frage ist die Phänomenologische" (SZ 27).

43 SZ 27.

no es una divisa destinada a restaurar el realismo ingenuo. Enuncia simplemente la voluntad de excluir de la filosofía los conceptos insuficientemente esclarecidos o mal fundados, las construcciones gratuitas o apriorísticas, los falsos problemas, que nacen más bien de los prejuicios de los pensadores y de las disputas de las escuelas, no de la naturaleza misma de los datos.[44] Sobre este punto, Husserl y Heidegger están perfectamente de acuerdo.[45] No lo estarán menos en cuanto al dejar lo antes posible el terreno de la descripción pura, para resbalar de la descripción a la interpretación.[46] Mas desde este momento surgen divergencias insuperables, bien atestiguadas por los anatemas de Husserl.[47]

Antes de exponer estas diferencias nos es necesario llevar un poco más adelante el análisis de la noción heideggeriana de fenomenología,[48] porque, como es sabido, esta noción, en el sentido de Husserl, además del *"zu den Sachen selbst"*, es cifra también de otras consignas metodológicas no menos célebres (por ejemplo, la reducción fenomenológica), que Heidegger parece rechazar o no aceptar sino con ciertas modificaciones.

Por lo que hace a su significación etimológica, *fenomenología* quiere decir: lectura[49] o ciencia[50] de los fenómenos. Dejemos a un lado la historia filosófica, llena de peripecias, de la palabra *fenómeno*, mas no olvidemos que cada una de esas peripecias le ha legado un sentido nuevo. No hay que decir que separamos de este término todas las significacio-

44 SZ 27-28. Cf. Husserl, *Ideën*, p. 38. Husserl reprocha a los empiristas el ser "Standpunktsphilosophen", que parten "de opiniones previas, confusas e infundadas." Sobre el sentido de la máxima "Zu den Sachen selbst", en Husserl, cf. las autorizadas explicaciones de E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie E. Husserls*, en *Rev. Intern. de Philos.*, 15-1-1939, núm. 2, pp. 237 ss.

45 L. Landgrebe nota que es ésta la única coincidencia entre Husserl y Heidegger; cf. *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, en *Rev. Intern. de Philos.*, p. 303.

46 Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 41; SZ 35.

47 Cf. *Nachwort zu meinen Ideën, Jahrbuch*, vol. II (1930), pp. 550-551. Volveremos más adelante sobre este texto. Coloca a Heidegger en el rango de los psicologistas, que Husserl mira siempre como los principales adversarios que debe combatir.

48 Heidegger, sin duda por motivos personales, no ha expuesto nunca las divergencias que lo separan de Husserl. Pero da claramente a entender su existencia cuando, no obstante reconocer su deuda para con el fundador de la fenomenología, expresa su esperanza de que sus propios análisis nos acercarán a la "Erschllessung der Sachen selbst"' (SZ 38, nota).

49 SZ 34. Se trata, como es natural —al menos originalmente— de una lectura descriptiva, no interpretativa; la expresión *fenomenología descriptiva* es "im Grunde tautologisch" (SZ 35).

50 SZ 28. Sobre la acepción de la palabra *fenómeno* en la fenomenología, cf. Feuling, en *La Phénoménologie*, pp. 23-25.

nes de escuela para restituirle su acepción primitiva e inmediata. Se entenderá por fenómeno todo *lo que de alguna manera se manifiesta.*[51] No hay, por consiguiente, ninguna razón para limitar la extensión del término *manifestarse* a la aparición sensible. Un sentimiento, una obra de arte, una institución política, una cultura, una doctrina filosófica, "se manifiestan" de modo tan real como un color, si bien es verdad que de manera diferente.[52] No se requiere tampoco, para que sea manifiesto, que el fenómeno sea público: mis estados de conciencia se me manifiestan a mí mismo. Son, por consiguiente –y lo son por excelencia–, materia propia de la descripción fenomenológica. Es, sin duda, superfluo insistir: uno de los méritos principales de la escuela fenomenológica es precisamente haber familiarizado el público filosófico con esta noción amplia de fenómeno.

No debe subsistir por más tiempo la oposición –en sí completamente gratuita– entre lo que se manifiesta y lo que no se manifiesta. No se ha de hacer, de lo que se manifiesta, la expresión –deformada o no– de una cosa en sí oculta. El sentido kantiano del fenómeno es, por consiguiente, rechazado.[53] Verdad es que, investigando un fenómeno, se llegan a ver propiedades o elementos que no aparecían desde el primer momento; esto no significa que el fenómeno primitivo sea signo o cifra de otra cosa que sería incapaz de manifestarse por sí misma; significa simplemente que el observador dejó escapar al principio un carácter, que ahora es captado distintamente. Un leibniziano diría que se ha pasado de la percepción confusa a la percepción clara. Naturalmente, todos estos caracteres perceptibles según diversos grados de claridad e inmediatez pertenecen al campo de los estudios fenomenológicos.[54]

Si añadimos ahora a la idea de fenómeno, tal como la hemos presentado, la de λέγειν, habremos caracterizado la fenomenología como un método cuidadoso de la transparencia de todo lo que se manifiesta, a fin de obtener una lectura exacta de eso mismo que se aparece.[55] Que no es otra cosa sino lo que hace un instante expresábamos con otras palabras citando el lema de Husserl: *zu den Sachen selbst.*

Sin embargo el método fenomenológico, tal como lo concibe su fundador, lleva consigo, y de manera rigurosamente esencial,[56] la reduc-

51 SZ 28.

52 La inclusión en el campo de los estudios fenomenológicos de todos estos modos posibles de manifestación es conforme a la concepción husserliana; cf. *Ideën*, p. 38. Los fenomenólogos son "die echten Positivisten" (*Ibid.*).

53 SZ 31.

54 SZ 31.

55 SZ 34.

56 "Die Reduktion. . . ist als das *Eingangstor in die Metaphysik*, ja die Methode der Metaphysik selbst (L. Landgrebe, art. cit, p. 299).

ción fenomenológica o, mejor, las reducciones fenomenológicas. No es éste el lugar para examinar la teoría harto complicada de las diversas reducciones propuestas por Husserl. Importa, no obstante, recordar que el momento esencial de la operación consiste en poner entre paréntesis toda afirmación tocante a la existencia real o natural del mundo de los objetos y aun del *yo* en cuanto *hecho psíquico.* Por la suspensión del juicio respecto de la existencia de las cosas y aun de los hechos de conciencia (*Erlebnisse*), en cuanto que son hechos de conciencia, Husserl espera poder entregarse tanto más rigurosamente a examinar su estructura y su modo de aparición ante la conciencia trascendental.[57] No es menester admirarse mucho, proponiéndose la reducción, la "inhibición del valor existencial", si no se encuentra en Heidegger vestigio alguno de ella.[58] Esta diferencia se explica sin dificultad, si se tiene en cuenta el fin que Heidegger se propone: estudiar el ser mismo de la existencia, la existencia en cuanto que es. ¿Cómo sería conseguible este fin con un método cuyo primer cuidado sería eliminarlo? Podemos concluir que si Husserl hace de la neutralidad respecto de la existencia condición *sine qua non* de la fenomenología,[59] Heidegger, por el contrario, mira esta neutralidad como la negación misma de la actitud filosófica.[60] He aquí una primera divergencia entre los dos autores.

Continuemos el examen de la concepción heideggeriana de la fenomenología.

Ningún fenómeno, como queda dicho, puede ser excluido de ella. Todos tienen igual derecho a la descripción. ¿Quiere esto decir que de hecho la fenomenología ha de describirlo todo, sea lo que fuere?

Este es el momento de recordar que Heidegger no practica la fenomenología por sí misma, sino a título de método capaz de obtener un resultado determinado: la constitución de una ontología. La fenomenología, tal como Heidegger la comprende, se limitará, por lo tanto, al

57 "La ἐποχή fenomenológica. . . se inhibe del valor existencial del mundo objetivo y, por ende, lo excluye totalmente del campo de nuestros juicios. Y esto dígase tanto del valor existencial de todos los hechos objetivamente comprobados por la experiencia externa como también de los de la experiencia interna." (Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 22.)

58 L. Landgrabe (*op. cit.*, p. 305) nota igualmente que Heidegger rechaza la "puesta en parentesis" (*Einklammerung*). El P. Feuling nota: "La ἐποχή trascendental no es de importancia decisiva en la fenomenología de Heidegger, aunque conserva su valor para ciertas tareas particulares." (*La Phénomenologie*, p. 37.) No sabemos cuáles sean estas tareas particulares.

59 Por haber rehusado la reducción fenomenológica es que Husserl ha calificado la doctrina de Heidegger de "Anthropologismus." (Cf. *Nachwort zu meinen Ideën*, p. 551.)

60 Cf. *supra*, pp. 12-13.

examen de los fenómenos o aspectos de los fenómenos que presentan alguna importancia desde ese punto de vista. Estos aspectos se reducen, en realidad, a uno solo: el aspecto *ser.*

Ahora bien (y esto es una dificultad secundaria), el ser de los fenómenos no aparece ordinariamente a primera vista. Aunque pertenece a lo que se manifiesta de manera tan estrecha y capital que constituye su sentido y fundamento, el ser, sin embargo, permanece generalmente oculto a una primera mirada.[61] Por regla general, el ser de existente que se manifiesta no es por sí mismo inmediatamente patente. Heidegger consagrará precisamente todos sus esfuerzos por medio de la fenomenología a descubrir (en el sentido etimológico de des-cubrir) el ser del existente.

No carece de interés señalar aquí una primera infiltración de temas especulativos personales. Se podrá preguntar, en efecto, cómo una filosofía, deseosa de practicar un método descriptivo, adquiere el derecho de decidir, previamente a toda descripción, que el fundamento de los fenómenos permanece en un principio generalmente oculto. No se ve, igualmente, cómo puede justificarse, desde el punto de vista puramente fenomenológico, la distinción entre lo que es fundamental y lo que no lo es. ¿Cuál es el criterio descriptivo de esta distinción? Y admitido que exista, ¿cómo es posible referirse a él anteriormente a todo análisis fenomenológico?

Parecidas distinciones —hagamos constancia de este hecho— revelan necesariamente una filosofía ya constituida. Y esto, por naturaleza, ha de restringir considerablemente el alcance real del método. Además, Heidegger, como veremos, es —todo lo contrario de Husserl— más que escéptico sobre la omnipotencia de la descripción pura. Ya se descubre aquí —y es lo que conviene advertir por ahora— que la fenomenología no es la fuente de toda filosofía, sino, más modestamente, el instrumento de una doctrina previamente existente, aunque todavía implícita.

No hay que decir que Husserl rechazará desde todo punto tal concesión. Todo su esfuerzo está inspirado por una convicción diametralmente opuesta. Para él, la fenomenología es una ciencia autónoma, que no necesita de ningún apoyo ni préstamo, capaz por sus propias fuerzas de resolver o preparar la solución de todos los problemas filosóficos.[62] Si existe para Husserl una metafísica más allá de la fenomenología (tesis que en él no es constante), esa metafísica es, respecto de ésta, una disciplina de conclusiones. La ontología deberá al método fenomenológico

61 SZ 35.

62 Para Husserl, la fenomenología es "die einzige absolut eigenständige Wissenschaft" (*Nachwort zu m. I.*, p. 561.)

la subsistencia en cuanto tal de su materia y de sus problemas; por el contrario, la fenomenología se elabora con absoluta independencia de toda referencia a la metafísica. Añadamos un rasgo secundario, pero no accesorio— que la fenomenología husserliana se baña en una atmósfera de racionalismo radical,[63] contra el cual Heidegger reacciona con violencia. El lector habrá observado que este racionalismo husserliano tiende a confundirse con una doctrina metafísica. No rechazamos la objeción, pero no es menos verdad que Husserl no ha tenido la menor conciencia de ella, y defiende —y esto es para nosotros esencial— hasta lo último el *principio* de la autonomía de la fenomenología. Se podrá preguntar quién tiene razón, Heidegger o Husserl; en todo caso, es este último quien no ha querido jamás rendirse a los argumentos de su "discípulo", y ha visto en ellos un grave atentado a la integridad de su doctrina.

Será, pues, el objeto de la descripción fenomenológica el sacar a luz los elementos menos aparentes de los fenómenos, los cuales son a su vez aquello que esos fenómenos tienen de más fundamental: su ser. La fenomenología heideggeriana concede a estas estructuras primitivamente ocultas una atención privilegiada, por no decir exclusiva.[64]

Heidegger, finalmente, considera imposible que armado con tal método pueda verse obligado en algún momento a renunciar a penetrar la totalidad del ser; detrás de un último estrato, momentáneamente disimulado, no puede haber nada.[65] La idea de una cosa en sí *absolutamente inaccesible* es una afirmación vacía de sentido.

Notemos una vez más que la oscuridad —provisional— del ser de los fenómenos procede de diversas causas. En ciertos casos el ser de un fenómeno de tipo dado no ha sido *nunca* puesto al desnudo; en este caso el fundamento de este fenómeno es ignorado en absoluto. En otros casos, el ser pudo haber sido penetrado por la luz en un determinado momento de la historia, pero la conquista lograda no pudo después ser mantenida. Sin embargo la eventualidad más frecuente y la más temible, a la vez, es la de la alteración progresiva del sentido auténtico de un fundamento ya descubierto. El sentido del fenómeno ha sido bien percibido,

63 Todos los historiadores de la fenomenología han subrayado el racionalismo de Husserl. Cf. Landgrebe, *op. cit.*, p. 300; G. Lehmann *Die Ontologie der Gegenwart in thren Grundgestalten,* p. 19: E. Levinas, en su trabajo sobre *La théorie de L'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* insiste repetidamente en el carácter "intelectualista" de este pensamiento (principalmente en las pp. 219-223); podemos, pues, concluir con W. Illemann: "La confianza de Husserl en la razón es ilimitada" (*Husserls vorphänomenologische Philosophie,* p. 41).

64 SZ 63, 67, 35.

65 "Das Sein des Seinden kann am wenigsten je so etwas sein, 'dahinter' noch etwas steht, 'was nicht erscheint'" (SZ 36).

pero, a consecuencia de circunstancias desfavorables, la explicación o la paráfrasis que la filosofía ha pretendido darle no ha logrado sino desnaturalizarlo, a veces completamente.[66]

La necesidad de comunicar el pensamiento, junto con las imperfecciones del lenguaje, son un peligro constante, que debe mantener en continua alerta al filósofo. Por esto, la misma fenomenología será también *Selbstkritik,* autocrítica. Si así es, la intuición, corona de sus investigaciones, será lo más opuesto a una contemplación inmediata e ingenua.[67] Estas explicaciones concluyen por hacer los términos *fenomenología y ontología* enteramente sinónimos. Es esto en Heidegger consecuencia de su manera particular de circunscribir el objeto de la descripción; no como en Husserl, para quien es tesis fundamental que la descripción vale tanto como explicación.

Queda precisado el objeto de la filosofía de Heidegger, así como el método juzgado más a propósito para la realización de sus designios. Este método, como hemos visto, es la fenomenología entendida en un sentido, que la separa notablemente del propugnado por Husserl.[68] Podemos ya ahora abordar la introducción al problema del sentido del ser en general: la famosa analítica existencial de la existencia humana, del *Dasein.*

66 SZ 36.

67 SZ 36-37.

68 Hemos indicado lo que separa a Heidegger de Husserl. Estas divergencias son admitidas por todos los críticos. Son, además, reconocidas por los interesados mismos. Por Heidegger, en la forma mesurada que las circunstancias le imponen (cf. *supra,* nota 48); por Husserl, en la forma de una condenación severa. Después de excusarse de entrar en más minuciosa discusión con las corrientes del pensamiento contemporáneo que más se oponen a su fenomenología, Husserl rechaza las acusaciones que se le hacen de su intelectualismo, de exagerado abstractismo, de no abordar lo original-concreto, el problema de la subjetividad práctica y activa, el problema de la "existencia". Todas estas acusaciones "*berunhen alle* auf Missverständnissen und letztlich darauf, dass man meine Phänomenologie auf das Niveau zurück deutet, das zu überwinden ihren ganzen Sinn ausmancht; oder m. a. W. darauf, dass man das prinzipiell Neuartige der phänomenologischen Reduktion', und somit den Aufstieg von der mundänen Subjektivität (dem Menschen) zur 'transzendentalen Subjektivität' nicht verstanden hat; dass man also in einer, sei es empirischen oder apriorischen, Anthropologie stecken bleibt, die nach meiner Lehre noch gar nicht den spezifisch philosophischen Boden erreicht, und die für Philosophie anzusehen ein Verfallen in den 'transzendentalen Anthropologismus' bzw 'Psychologismus' bedeutet." (*Nachwort z m. I.,* pp. 550-551.) Huelga decir que esta condenación tan en regla contiene, a nuestro juicio, algunas imputaciones insostenibles. Principalmente la de psicologismo, tan grave en la pluma de Husserl. En todo caso, este texto es un documento decisivo sobre la distancia entre los dos pensadores. La mayor parte de los críticos, por lo demás, notan cuán engañosa es la etiqueta común de "fenomenólogo" pegada a los nombres de Husserl y Heidegger. Cf. *La Phénoménologie,* pp. 36, 48, 47; Landgrebe, *op. cit.,* p. 303.

Segunda parte

LA ANALITICA EXISTENCIAL

2. PRIMERAS APROXIMACIONES

Hemos visto por qué, según Heidegger, toda ontología general debe inaugurarse con el examen fenomenológico de la existencia humana, del *Dasein.*[1] La analítica *existencial* no es, lo repetimos, el objetivo de la filosofía de Heidegger. Muchos son, sin embargo, los autores que han notado que esta "introducción" absorbe de hecho la totalidad de su obra principal tal como la poseemos. Estos críticos concluyen que lo accesorio se ha convertido en principal y, en consecuencia, han clasificado a Heidegger entre los filósofos existenciales.[2] Este argumento tiene una réplica natural y obvia: *Sein und Zeit* es obra no acabada, y se ignora cuáles deberán ser las proporciones de la obra completa. ¿Pero no es extraño que la publicación de *Sein und Zeit* permanezca interrumpida desde hace ya casi quince años sin haber superado el estadio de la analítica existencial? ¿No hay razones para pensar que la introducción ha destruido lo mismo que quería introducir? Nos inclinamos a compartir esta opinión, que más adelante trataremos de justificar; pero es nuestro deber advertir que no hace mucho todavía, Heidegger declaraba que su programa permanece invariable.[3] Estas consideraciones, un poco prematuras, quieren llamar la atención una vez más sobre el papel teórica-

[1] SZ 7, 37, 39, 183.

[2] Además de Hiedegger, hay autores que rechazan esta clasificación. Entre ellos figura Landgrebe, art. cit., p. 303.

[3] "Je dois cependant redire que mes tendances philosophiques, bien qu'Il soit question dans *Sein und Zeit d'Existenz et de Kierkegaard,* ne peuvent pas être classées comme *Existenzphilosophie.* Mais cette erreur d'interprétation sera probablement difficile à écarter pour le moment. . . Mais la question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel." (Heidegger, à la Société Française de Philosophie, en el *Bulletin* cit., p. 193. Esta carta fue enviada con ocasión de una sesión celebrada el 4 de diciembre de 1937.)

mente subordinado de la analítica existencial en el conjunto de esta filosofía. No hay en esto exceso de precaución, porque el desarrollo, que en fiel seguimiento de Heidegger vamos a dar de esta analítica del *Dasein,* no dejará de operar en nuestro lector una inversión de perspectiva semejante a la que han experimentado todos los lectores de *Sein und Zeit.* Sólo hacen excepción a esta regla los que, como E. Fink, han podido corregir al contacto personal con Heidegger las impresiones que su obra maestra produce inevitablemente. Permitido es, sin duda, discutir las afirmaciones de Heidegger mismo, pero no es éste el momento de entablar tal discusión. Ahora nos importa tener presentes en el espíritu las intenciones del autor, en este momento en que abordamos el estudio de su obra.

La analítica existencial es una investigación, cuyas reglas quedan enunciadas, destinadas a dilucidar la estructura de la existencia humana, su *ser*. El existente sobre el cual se abre la interrogación soy yo mismo,[4] y su ser es el mío.

Esencial es advertir que este *Dasein* no es de ningún modo un existente ya fijo a la manera como el sentido común se representa el ser de la piedra o de la mesa. El *Dasein* se caracteriza en su ser por la relación permanente de inestabilidad que mantiene en sí.[5] Nunca el ser de la existencia del hombre es cosa hecha, resultado adquirido, suceso cumplido (salvo cuando deja de ser). El *Dasein* es un existente cuyo ser está siempre puesto en juego.[6] Es fundamentalmente *poder-ser*. Es siempre más de lo que es y su ser-más depende de él. Posee necesariamente la libertad (explicaremos a su tiempo esta expresión, chocante para quien identifica libertad y libre arbitrio) de superarse. Esta libertad necesaria no es una propiedad del *Dasein,* sino el ser mismo de su existencia, lo que Heidegger llama su *trascendencia.*[7] Es una tautología hablar de un *Dasein* trascendente o que se trasciende.[8] Se engaña de cabo a rabo y se empeña en una empresa imposible quien pretenda dar del ser

4 SZ 7, 41, 114, 269, 313.

5 SZ 12.

6 SZ 42, 84, 104, 133, 179, 191, 231, 313, 325, 333, 406.

7 WGr 80-81. Este es, al menos, uno de los sentidos de la palabra *trascendencia.* Según este sentido (que es el principal), la trascendencia, o más bien la acción de trascenderse, es "was dem menschlichen Dasein eignet." La acción de trascenderse no es para el *Dasein* una manera de comportarse entre otras muchas, y que pudiera ponerse por obra con intermitencias, "sondern als vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden".

8 WGr 81. La acción de trascenderse, dice muy exactamente E. Levinas, es un "salto que se consuma por el hecho mismo de la existencia del *Dasein* y. . . es un acontecimiento de esta misma existencia". ("M. Heidegger et l'Ontologie", en *Rev. Philosophique,* 1923, núm. 113, p. 413.)

del *Dasein* una definición abstracta e inmutable.[9] Por consiguiente, tampoco se puede decir del *Dasein* que existe, que tiene la existencia en el sentido escolástico de *existentia.*[10] El tipo de existencia designado por esta palabra no es de ninguna manera el propio del *Dasein.*[11] Una cosa es lo que es, bloqueda en sí misma. Su inercia y su determinabilidad total se oponen enteramente a la existencia inestable,[12] y a toda la conquista que *es* el *Dasein.* Todo lo que el *Dasein* es o puede ser se caracteriza por su incertidumbre y se revela como dependiente de posibilidades, sobre las cuales a él sólo toca decidir. El *Dasein será* lo que él haya resuelto ser: es autodeterminación. Esto nos hace entender que el estudio de lo que el *Dasein* es, es inseparable del estudio de su existencia y se confunde con ella. El *Dasein* es según como él exista. He aquí lo que Heidegger pretende decir, cuando escribe la frase ya célebre y que es raíz de innumerables confusiones: la esencia del *Dasein* está en su existencia.[13] Esta frase no quiere significar en absoluto que el *Dasein* exista necesariamente o que le pertenezca esencialmente el ser; todo lo contrario; esa frase significa que el *Dasein* no puede ser provisto de una definición abstracta y universalmente válida, puesto que lo que él *es* reside en el *cómo* de su existencia, *cómo* en parte libremente escogido. Esto significa que su esencia no es sino su manera de existir, sobre la cual siempre gravita una incertidumbre insuperable y fundamental. Para el *Dasein: ser esto* equivale a *ser de tal modo.* He aquí todo el secreto de este texto, sobre el cual se ha pretendido fundar la acusación de que Heidegger propugnaba nada menos que la divinización de la humana existencia.[14] No nos atreveríamos a jurar que la imputación sea absolutamente falsa; pero basado sobre la frase que acabamos de citar, podemos decir que es inepta y no prueba sino la precipitación o incomprensión del acusador. Tal como es, la tesis de Heidegger se limita a denegar toda competencia al definir abstracto, cuando se trata de la esencia del

9 SZ 12.

10 SZ 42. Esto mismo reconoce el P.F. Hohmann: "Existentia und Existenz sind. . . inkommensurabel, weil sie auf zwei verschiedene Ebenen des Seins liegen." (*Bonaventura und das existentielle Sein des Menschen,* p. 8.)

11 SZ 42, 43, 248. El término *existentia* corresponde a lo que Heidegger llama *Vorhandenheit* o *Vorhandensein* (SZ 42.)

12 Huelga decir que la "inestabilidad" de que aquí se habla nada tiene que ver con el sentido peyorativo que ha recibido esa palabra de la psiquiatría.

13 "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz". (SZ 42) Cf. también 117, 133, 298, 314, 318.

14 En esta confusión cae redondo G. Gurvitch al comparar la tesis de Heidegger con el argumento ontológico de San Anselmo, con el cual ninguna relación tiene. (Cf. *Les tendences actuelles de la philosophie allemande,* p. 208) E. Levinas, y otros, combate enérgicamente esta comparación (*op. cit.,* p. 405).

hombre, siendo reconocida esta esencia como radicalmente inseparable de la existencia concreta.

La misma doctrina impide considerar los diversos modos de ser del *Dasein* como propiedades enumerables diversas que uno posee; no, esos modos son otras tantas maneras de existir concretamente,[15] que comprometen al *Dasein* todo entero. El *Dasein* existe de tal manera que él se comprende a partir de sus posibilidades.[16] El *Dasein* es su posibilidad.[17] Es superfluo advertir que no se trata de posibilidades *lógicas*, sino de posibilidades *existenciales*,[18] es decir, de maneras posibles de existir concretamente.[19] No se trata ya de la *comprensión* de una noción en sentido intelectualista.[20]

Nuestro lector no necesita del don de profecía para adivinar que estas consideraciones terminarán con el inevitable asalto contra la noción tradicional de sustancia. Heidegger, a despecho de los orígenes escolásticos de su formación, permanece fiel a este rito que se obstina en tener la sustancia por un sustrato cerrado y rígido. Que un tal sustrato sea impensable en el caso del *Dasein* como acaba de ser descrito, convenimos en ello fácilmente. Que un Heidegger identifique este mito con la noción de sustancia de la escuela, es para nosotros un misterio impenetrable.

Heidegger, sin embargo, nota muy acertadamente que en sus comienzos toda reflexión se ve más o menos obligada a mirar la existencia humana como una cosa dada.[21] Una fenomenología correcta, atenta a lo concreto, debe rehusar estas categorías que se imponen inicialmente al espíritu.

15 SZ 42, 133, 143.
16 SZ 285.
17 SZ 143.
18 SZ 143.
19 Esta concepción no transforma la existencia humana en una sucesión caótica de decisiones o de elecciones arbitrarias, en una sucesión de "golpes de Estado" existenciales. Porque, como veremos, las posibilidades concretas reservadas a la existencia del hombre están muy restringidas, por la entrada en juego de otros factores, que en su lugar trataremos (Cf. SZ 144, WGr 104). Téngase presente también ya desde ahora que el ejercicio de la opción no lleva consigo necesariamente una deliberación previa. La elección, si esta palabra tiene algún sentido, se expresa por la determinación que la existencia se impone a sí misma. Vemos aquí aparecer grandes analogías entre la concepción heideggeriana de la existencia y la de Kierkegaard (o de Jaspers). Estableceremos más de propósito la comparación cuando dispongamos de todos los elementos útiles.
20 La idea de *comprehensión* (*Verstehen*) tiene en Heidegger una forma particular. La estudiaremos detalladamente en su lugar.
21 SZ 114, 130, 316, 389.

La repulsa de todo "supuesto" estable no implica, como se cree algunas veces, la negación del yo. Precisamente la segunda gran característica del *Dasein* es que se presenta siempre bajo las especies de un *yo*.[22] Este *yo*, sin embargo, no es una sustancia, ni una pura subjetividad exenta de toda relación con algo distinto,[23] como el idealismo actualista pretende. *Ser-yo* es tomar partido en pro o en contra de ciertas posibilidades que me son propias;[24] pero sólo en parte, puesto que, por otro lado, estas posibilidades son parcialmente funciones del no-yo. Anticipando ideas que ulteriormente hemos de desarrollar, decimos que si *ser yo mismo* no es un hecho, sino una posibilidad que me es otorgada, ésta debe tener por contrapartida la posibilidad de decidirme *contra mí mismo*.[25] Quien se puede ganar debe poder perderse o no ganarse sino en la apariencia.[26] Si ahora se pregunta cómo se ha de conciliar el hecho, en apariencia contradictorio, de que el *Dasein* es siempre una *ipseidad*, capaz, sin embargo, de conquistarse o de perderse, a esto se responderá que el *Dasein* debe decidirse por una posibilidad auténtica o inauténtica de *sí mismo*,[27] constituyendo esta última una verdadera enajenación. Soy irreductiblemente un yo, pero me puedo rehusar a mí mismo.

Todo *Dasein* está constantemente colocado *en* (no *delante*) la posibilidad de optar entre estos dos modos fundamentales.[28] Lo más frecuente es que adopte el modo inauténtico,[29] aunque esta actitud no es necesaria ni tampoco, una vez dada, irrevocable. Pero es esencial advertir que la inautenticidad, el ser inauténticamente, no es de ninguna manera un *ser menos*, aminoradamente. El *Dasein* que vive sumido en la inautenticidad, en la enajenación de sí, es de otra manera que el que ha escogido la existencia auténtica, pero no por eso menos *real*.[30] Heidegger mismo se abstiene tenazmente de toda apreciación moral tocante a la jerarquía de esos dos modos de ser.[31] Esta actitud es, sin embargo, sospechosa; los términos adoptados para caracterizar estos dos modos insinúan ya, en efecto, una apreciación. Por lo demás, veremos esta

22 SZ 42, 53.
23 SZ 322, 333.
24 No tocamos aquí, conviene notarlo, la raíz última de la personalidad, estando ésta anclada en el *cuidado* (SZ 323). Es en él y por él como surge constitucionalmente la relación al otro, fuera de la cual no hay *yo* posible.
25 SZ 12, 42.
26 SZ 42.
27 A lo que corresponden los dos modos de ser: *Eugentlichkeit y Uneigentlichkeit* (SZ 43).
28 SZ 53.
29 SZ 259.
30 SZ 43.
31 SZ 43, 175, 176.

jerarquía imponerse por sí misma cuando tratemos de delinear más precisamente los rasgos esenciales de cada uno de estos modos.[32]

Tampoco se podrá reducir la posibilidad de la existencia inauténtica a una corrupción de la naturaleza humana. La filosofía en este punto no tiene argumentos decisivos; en todo caso nuestra analítica, limitándose a describir las posibilidades inherentes al ser mismo de la naturaleza humana, se coloca en un estadio lógicamente anterior a aquel en que pudiera demostrarse el hecho de aquella corrupción.[33] Si ésta pudiera ser probada, habría de ser considerada como consecuencia de una opción hecha en un determinado sentido. Se ve que Heidegger, al hacer estas afirmaciones, está ya lejos de su propósito de neutralidad moral. Notaremos aquí, a título de indicación , una primera prueba de la tendencia –constante y capital en Heidegger– a querer tratar los problemas religiosos –en el caso de que se reconozca que se dan tales problemas– como derivados más o menos legítimos de problemas filosóficos. Heidegger no sabe nada del problema de la corrupción original, pero ya sabe que si tal problema se plantea, deberá ser resuelto por métodos filosóficos. Tengamos bien presente esta manera de pensar, cuya importancia aquí no es más que ocasional.

Podría naturalmente preguntarse cuál de los dos modos fundamentales deberá ser descrito en primer lugar. La cuestión, así planteada, es prematura, y su respuesta no podría sino ser arbitraria. Provisionalmente, debemos profesar completa ignorancia respecto de esta opción fundamental (entre autenticidad e inautenticidad), y nuestro análisis debe dirigirse por ahora a las manifestaciones más habituales y comunes de la existencia humana, dejando para más adelante el examinar a qué modo fundamental pertenecen. Toda intención de clasificación, de explicación o de apreciación debe quedar a un lado por ahora.

Así, nuestro punto de partida será lo que el hombre manifiesta en primer lugar y de manera más frecuente.

El hombre, en efecto, no es tan accesible como se piensa. El privilegio que le hemos concedido en el estudio del ser en general no supone que sea más fácil de conocer o comprender que ningún otro objeto. La verdad es lo contrario.[34] El *yo* no es nunca lo que se aprehende en primer

[32] Todos los comentaristas están de acuerdo en poner de relieve que, de hecho, Heidegger sugiere inevitablemente una apreciación moral. Y lo que es más grave, esta apreciación se establece según "criterios, cuya validez (Heidegger) no justifica en ninguna parte" (G. Gurvicht, *op. cit.*, p. 213; cf. también pp. 214, 232). La misma observación en K. Lehmann (*op. cit.*, pp. 53-54).

[33] SZ 179-80. La misma idea se encuentra propuesta al tratar el concepto filosófico de la *Schuld* (culpa) (SZ 306, nota).

[34] SZ 15.

término; es frecuentemente lo que se coge en último lugar.[35] El *Dasein* es así, considerado desde puntos de vista diversos, lo más próximo y lo más lejano que pueda darse.[36] Verdad es que tenemos en todas las circunstancias un cierto conocimiento de nosotros mismos, pero este conocimiento habitual de sí está generalmente calcado, modelado, sobre el conocimiento que tenemos o sobre la interpetación que nos construimos del *mundo*.[37] Y desde entonces me conozco como una *cosa* que *tiene* cualidades estables, que subsiste inmutable, etc., etc. La comprehensión primitiva de sí está constituida y dirigida por categorías tomadas de un ser distinto de mí mismo y aplicadas sin ningún fundamento. Ahora bien, nuestro intento mira a hacer patente el *Dasein* a sí mismo tal cual es; quiere esclarecer y descubrir su *originalidad propia*.[38]

La cuestión, empero, por otra parte, se complica aún más por el hecho de que la comprehensión que el *Dasein* tiene de sí mismo se integra en su existencia.[39] El que tiene de la existencia humana una concepción mediocre será un mediocre; quien la ve heroicamente llegará a ser un héroe; sólo el poeta ve las cosas y a sí mismo poéticamente. Hay, correlativamente a todos los modos de existencia, un modo de comprehensión correspondiente, y a la inversa.[40] Fuerza es, pues, a quien quiere describir el *Dasein* tal como es realmente, tener en cuenta las concepciones cotidianas que el *Dasein* enuncia de sí mismo, puesto que estas ideas reflejan un modo de ser real, aunque sean especulativamente erróneas.[42]

Es, pues, inevitable y necesario inaugurar la interpretación de la existencia con el estudio de sus modos más habituales y de las concepciones en que esos modos se expresan.[43]

[35] SZ 15, 311.

[36] SZ 15.

[37] "Das Dasein hat. . . die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenshaft ständig und zunächst verhält, aus der 'Welt' " (SZ pp. 15, 21, 22, 58, 120, 130, 146, 175, 387).

[38] SZ 52.

[39] SZ 7, 12, 183, 301, 312.

[40] SZ 140.

[42] Esto revela con agudeza la lucha constante entre las tendencias *descriptivas* y las tendencias *normativas* en el interior de la filosofía de Heidegger. Porque estamos aquí en presencia de una palmaria contradicción. El autor de SZ afirma sin rodeos que no se puede interpretar el *Dasein* por medio de las categorías válidas solamente para las *cosas*. Por otra parte, reconoce que esa interpretación es muy frecuente y profundamente arraigada en todo hombre. Y, sin embargo, toda interpretación de la existencia debe ser mirada como la manifestación de un cierto modo real de existir. Nos encontramos así en una situación de casi imposible salida. Veremos cómo Heidegger trata de desembarazarse de estas dificultades.

[43] SZ 43, 117, 370.

Heidegger llama *Alltäglichkeit* a esta existencia ordinaria y a la concepción de la existencia en la cual se enuncia.[44] La *Alltäglichkeit* es, por tanto, a la vez, un modo de existir y una interpretación de la existencia.[45] Prevengamos aquí una confusión posible. La *Alltäglichkeit* que nos proponemos estudiar se denomina así porque abraza las manifestaciones cotidianas, ordinarias, inmediatamente accesibles, de la existencia. Prácticamente, se acerca muy estrechamente a lo que más adelante llamaremos existencia inauténtica. En todo caso, como hemos dicho, no hay razón ninguna todavía para calificarla como tal. En segundo lugar, y esto es capital, no hay identidad absoluta entre esos dos términos. Entre los rasgos más frecuentes de la existencia los hay que no pertenecen propiamente a la inautenticidad, sino a la estructura indiferenciada, que tiene la facultad de optar entre los dos modos fundamentales. Estas notas, siendo inmediatas, tienen su lugar propio en una descripción de la *Alltäglichkeit*, aunque ellas de por sí no denoten la existencia inauténtica. Declaremos esto con un ejemplo: diremos muy pronto que la existencia humana se hace patente de modo inmediato como *ser-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*). Este rasgo, por consiguiente, debe ser descrito al hacer el examen de las formas habituales de la existencia. Pero el ser-en-el-mundo caracteriza tanto la existencia auténtica como la inauténtica: no es algo exclusivo de esta última. Toda existencia auténtica o inauténtica es ser-en-el-mundo. Por el contrario, una nota como la servidumbre de la existencia humana al impersonal (al *On* francés, al *Man* alemán), también inmediatamente perceptible, es exclusivamente característica de la existencia inauténtica.

Repitamos, para concluir, que el examen de las formas más habituales de la existencia, que ahora abordamos, no se confunde *de hecho ni de derecho* con la existencia inauténtica, si bien la mayor parte de los elementos por describir pertenecen a ésta de derecho y de hecho. Este peligro de confusión está favorecido involuntariamente por Heidegger, el cual emplea indistintamente la palabra *Alltäglichkeit* para calificar dos descripciones que difieren fundamentalmente por su intención y ocasionalmente por su contenido.

44 SZ 43, 332, 370.
45 SZ 370.

3. EL SER-EN-EL-MUNDO

El ser-en-el-mundo es la primera determinación fundamental, el primer *existencial*[1] que se nos ofrece cuando volvemos la mirada hacia la existencia humana. Esta expresión designa un fenómeno único,[2] pero de estructura compleja, formada por una pluralidad de elementos. Todas las características del *Dasein*, sean cuales sean, se podrán entender a partir de esta relación primera y constitutiva.[3] Su examen es, pues, el verdadero punto de partida de la analítica existencial.[4]

Dada la importancia de esta primera determinación, será útil examinar sucesivamente sus tres elementos constitutivos, sin perder de vista que forman una realidad única. Estos ingredientes son: el *existir-en*, el *ser* del existente que existe-en, y, finalmente, el *mundo* en el cual este ser existe.

El término *en* designa ordinariamente una relación de contenido a continente: el agua está *en* el vaso; el vaso está *en* el armario; éste está *en* el cuarto, que a su vez está *en* la casa, etcétera. Bajo esta forma, el *en* enuncia una relación característica de la *cosa* material y espacial. Claro es que esta relación, cuando se afirma del *Dasein* que no es una *existentia* (en el sentido escolástico), debe ser comprendida en un sentido enteramente diferente.[5] El ser en-el-mundo se afana por expresar —lo menos mal que puede— una relación que en estilo clásico se diría trascendental. La inherencia del *Dasein* al mundo, tal como se expresa en el *In-der-Welt-sein*, enuncia que existencia humana no se puede concebir

1 Heidegger llama *existential* a todo elemento *constitutivo* de la estructura del ser de la existencia humana, quedando reservado el término *categoría* para los elementos constitutivos de los otros seres distintos del *Dasein*, por ejemplo, los que llamamos ordinariamente objetos. Cf. SZ 54.
2 SZ 53, 180, 351.
3 SZ 53, 117, 176.
4 SZ 53, 117, 180.
5 SZ 54.

sino por una relación de naturaleza a *lo otro,* a *lo no sí mismo.* Sin este *no sí mismo* organizado que es el mundo, ningún *Dasein* está en estado de existir. Cuando se afirma que el *Dasein* está *en* el mundo, se sobrepasa infinitamente la constatación de una simple situación de hecho.[6] Nuestra tesis anticipa una verdad de derecho que, desvestida de todo lo accesorio, proclama lo siguiente: no hay *yo* sino por y en una relación a otra cosa distinta del yo, es decir, gracias a una relación a algo absolutamente exterior, que, una vez organizado, será el mundo de mi experiencia. La condición humana que, según toda evidencia, exige la ipseidad, no menos excluye la ipseidad pura. El yo, *qua yo*, está constitutiva e irreductiblemente orientado hacia algo, un *aliquid,* que no es él mismo. Hablar de existencia humana implica que se habla de esfuerzo, de conquista, de pugna contra una resistencia en resurrección perpetua y omnipresente, que es a la vez necesariamente la enemiga y la aliada de nuestra ipseidad. Nuestra tesis, por consiguiente, apunta a nuestro ser más íntimo, como se ve mirando más allá de sus manifestaciones más inmediatas: la resistencia de las fuerzas de la naturaleza, la impenetrabilidad de la materia, nuestras tareas, nuestros cuidados, nuestros deberes, la necesidad de interesarnos por algo y más que todo nuestra encarnación. Un hombre replegado sobre su pura ipseidad es en todo rigor impensable. Ahora bien, esta exterioridad, que transparece bajo tan innumerables formas, lleva en su conjunto el título de *mundo.* No decimos que el hombre está en el mundo, porque *de hecho* se encuentra en él: decimos que el hombre no puede existir, si no está hasta en su mayor hondura y trascendentalmente *ligado* al mundo.[7] Poco importa ahora que un *Dasein* exista o no.[8] Aunque ningún hombre hubiera jamás existido, la tesis el hombre no puede existir sino en el mundo, seguiría siendo verdadera. El mundo, en el cual estamos, no es un marco indiferente, en cuyo interior, *en* el cual se rodara una existencia humana, sin que él afectara a ésta ni ésta a él.[9] Se trata, por el contrario, de la vinculación más íntima posible, puesto que esta unión es constituva de mi ipseidad, como lo es también, ya lo veremos, de la *mundanidad* del mundo.

Esta relación es para nosotros tan capital y absorbente, que tenemos conciencia de nuestro *être au monde,*[10] aún antes de tener plena comprensión de nosotros mismos como de un yo.[11]

6 WGr 83.
7 WGr 84.
8 WGr 83.
9 SZ 176, 374.
10 "Etre au monde" es expresión de G. Marcel (Cf. "L'être incarné, repère central de la reflexion métaphysique", en *Etudes Philosophiques,* Gand, 1939, p. 111).
11 WGr 84.

Este *ser-en*, esta inherencia propia del *Dasein*, no debe ser mirada como un *atributo* que se podría distinguir de otros atributos,[12] como una propiedad de manifestaciones intermitentes.[13] No es un *plus* que el hombre posea sobre su existencia,[14] porque no hay ningún momento en el cual la existencia humana se pueda decir que aún no está en el mundo. El *ser-en* no puede ser deducido de una situación existentiva *anterior*: constituye fundamental e irreductiblemente el ser mismo de nuestra existencia.[15]

Inicialmente, la existencia de todo *Dasein* manifiesta este *ser-en* bajo diversas formas, entre las cuales la del *colo,* del *hábito*, del *diligo,* son las más habituales;[16] se podría descubrir además una infinidad de otras más, cuya enumeración y clasificación abre a las investigaciones fenomenológicas un campo ilimitado.[17] Sin embargo, todas estas maneras de *ser-en* se revelan como diferenciaciones concretas de un modo de inherencia fundamental, omnipresente en la existencia; este modo primario, que es a su vez también un verdadero *existencial,* es la *preocupación* (*Bersorgen*).[18] La preocupación, el *estar preocupado,* designa fundamentalmente la manera cómo la existencia humana está *en* el mundo.[19] La ligazón fundamental del *Dasein* con el mundo se traduce primeramente por el hecho de que el *Dasein* no existe sino en cuanto *preocupado*. A su vez, el estudio de la preocupación suministrará el hilo conductor de una interpretación total de la existencia.

Esto deja entrever una verdad esencial: no es el objeto, objeto de mi preocupación, lo que engendra a ésta.[20] El objeto no es sino el punto sobre el cual se concentra momentáneamente una facultad que lo sobrepasa infinitamente. Porque estamos anclados en el mundo y, por virtud de esta misma relación, nos afanamos por él; por esto podemos y debemos tener cuidado de tal misión y de tal objeto.

Por otra parte, la tesis inversa no sería menos exacta: la preocupación no crea su objeto. Aquélla y éste tienen un origen simultáneo, que no es otro sino el ser-en-el-mundo mismo.

La realidad de la preocupación no debe ser tomada tan sólo por una traducción del simple hecho de que la existencia humana cotidiana

12 SZ 54, 132.
13 SZ 57.
14 SZ 57.
15 SZ 131.
16 SZ 54.
17 SZ 56, 57.
18 SZ 57. Traducimos *Besorgen* por *preocupación,* reservando el término *cuidado* para la *Sorge.*
19 El *Besorgen* puede ser utilizado "als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins" (SZ 57).
20 SZ 352.

se nos presenta como principal o exclusivamente dominada por consideraciones e intereses prácticos. La huella que las necesidades, las contrariedades, el ajetreo de la "vida" dejan sobre nosotros, no es posible sino *porque* el *Dasein* está original y estructuralmente orientado hacia la preocupación, es fundamentalmente cuidadoso.[21] Y es tal, *porque está ligado* al mundo.

Desde este momento no podrá ya uno extrañarse de que el conocimiento que el *Dasein* trata de adquirir de los objetos y del mundo sea profundamente *interesado*. Al menos, por lo que hace a la existencia cotidiana, el conocimiento es función de la preocupación del que conoce. El saber comienza por ser el útil del obrar. El sentido último y ontológico del mundo quedará oculto al existente de la vida cotidiana; el mundo no será objeto de atención sino por cuanto puede ser objeto de preocupaciones. Ahora bien, el mundo no puede dirigirse a las preocupaciones cotidianas sino por estos o aquellos objetos particulares (o sistemas de objetos particulares)[22] que nos interesan, nos amenazan, nos estimulan, etcétera. *El* mundo, como tal, no importa a la existencia diaria. Para el aldeano, este mundo se confunde con su cortijo y su campo. El *Dasein* de la vida diaria no percibe sino las realidades que son para él fuente de riquezas, de placer, de temor, etcétera. Si, no obstante esto, tenemos del mundo, como totalidad, un conocimiento o un sentimiento preontológicos, éstos serán determinados por esos objetos particulares que se nos imponen y apremian. Cuando, a despecho de las restricciones inspiradas por la preocupación, se manifiesta, a pesar de todo, en el seno de la vida cotidiana un esfuerzo con miras a captar el mundo

21 C. Hoberg reprocha a Heidegger considerar la preocupación demasiado unilateralmente bajo el ángulo de la actividad práctica (Cf. *Das Dasein im Menschen*, p. 95, n. 14). El reproche es injustificado, y más aún la conclusión que Hoberg trata de sacar de él. Heidegger no trata de interpretar la preocupación como algo propio principalmente de la acción práctica. Ahora se trata solamente de examinar la existencia bajo su aspecto más común, más inmediato. No hay duda que en *esta perspectiva* es, sobre todo, en la actividad práctica donde la preocupación se manifiesta. Hoberg pretende que Heidegger atiende principalmente al "ökonomische Handeln"; pero es falso que nuestro autor hable principalmente de la acción de orden económico en el sentido marxista, que es la conclusión que pretende sacar. Con demasiada precipitación quiere Hoberg señalar influencias de Feuerbach y de Karl Marx en Heidegger. No hay duda de que la filosofía de Heidegger ha dado lugar a "eine Theorie der revolutionären marxistischen Tat" (*Ibid.*: se alude al trabajo de K. Markuse, en *Philisophische Hefte*, I, 1928); pero esto no prueba que esta filosofía tenga tendencias políticas, como Hoberg insinúa. Sólo prueba que es susceptible de tener *consecuencias* políticas, las cuales pueden ser, como ha sucedido con Hegel, múltiples y divergentes. Recordemos a título documental que el libro de Clemens Hoberg data de 1937.

22 Veremos que nuestra preocupación no versa nunca sobre un instrumento, sino sobre un sistema de instrumentos. Cf. SZ 352-353.

en su conjunto, ese esfuerzo ya en su misma base estará viciado, porque, como se acaba de decir, está guiado exclusivamente por la visión particular, interesada y perspectivista de su autor. Yo me veré, en efecto, inevitablemente arrastrado a representarme el mundo según el modelo de ser que me suministran los objetos de mi experiencia habitual.[23]

Los mismos factores de deformación se interfieren en el conocimiento de sí mismo. El *Dasein* no se interpretará a partir de su existencia en el mundo, sino a partir de los objetos que *su* mundo contiene.[24] De ahí la irresistible tendencia al *cosismo,* a pensar el *Dasein* como una realidad cerrada, bloqueada en sí misma. La mayor parte del tiempo el *Dasein* se olvida y se pierde entre los objetos de su cuidado.[25] Procura celarse *el* ser-en-el-mundo para verse en *su mundo.*[26] Y desde este momento todo le parece evidente:[27] lo que es fundamental se disipa en la banalidad de cada día, la cual no nos parece contener dificultades muy temibles. En efecto, no hay nada en ella que no sea cosa de siempre. Uno acaba por ser lo que hace.[28]

Y lo más grave es que semejantes errores no ha sabido ahorrárselos la filosofía, como veremos. Hasta el presente, toda la metafísica ha estado imbuida de estos prejuicios hechos inconsciencia.[29] Todo pensamiento se encuentra ahí con un escollo que debe evitar: la filosofía es una lucha contra la tendencia natural de nuestro espíritu. Y no puede triunfar de ella sino haciéndole violencia.[30]

Nuestro propósito debe ser ahora tratar de obtener una visión más exacta *del* mundo como tal,[31] procurando librarnos de las perspectivas particulares que los objetos nos dibujan.

¿Qué es este mundo en que estamos?

El mundo no es, como se imagina el sentido común, la simple suma de los objetos que contiene.[32] Por el contrario, habrá que decir, de ma-

23 SZ 59.
24 SZ 59, 201. "Das Dasein ist zunächst und szumeist von seiner Welt benommen" (SZ 113). Cf. también 120, 125, 146, 270.
25 SZ 76, 348, 424.
26 SZ 172, 175, 252, 389.
27 SZ 59.
28 SZ 239.
29 SZ 65.
30 SZ 311.
31 Se advertirá que tal propósito rebasa la pura descripción de la existencia tal como aparece a primera vista, puesto que acabamos de ver que esta existencia no llega a la idea de mundo como tal. Pasamos, pues, de nuevo de la descripción a la interpretación de lo descrito. La misma oscilación se había ya producido cuando Heidegger llegaba a establecer el ser-en-el-mundo como una relación trascendental.
32 Piensa Heidegger que todas las teorías y explicaciones dadas del mundo hasta el presente adolecen de este error.

nera general, que es necesario explicar los objetos por el mundo, no el mundo por sus objetos.

Porque, en efecto, es imposible pensar los objetos como totalidad en tanto que no se los englobe en un mundo. Una polvareda de objetos dispares es ininteligible. ¿Cómo podremos pensar como unidad seres tan heterogéneos como son las cosas materiales, la naturaleza que estudia el físico, los valores del moralista y del filósofo, si no disponemos *previamente* de la idea de mundo para sintetizarlos? Si esta idea no estuviera ya incluida en cada objeto, ¿cómo reunir todos los objetos? ¿Cuál sería, entre las innumerables especies de realidad que se nos ofrecen, la que nos pudiera suministrar una abertura hacia todas las otras? ¿Dónde encontrar un centro de referencia? ¿Cómo a partir de *un* objeto, poder obtener una visión del conjunto? Ahora bien: no se da un mundo sin una tal visión; los objetos son por sí mismos incapaces de dárnosla; porque entre ellos, de suyo, hay un abismo: el que media, por ejemplo, entre el hecho físico y la obligación moral, entre la realidad material y el objeto jurídico, entre la utilidad y el valor estético. La conclusión es evidente: los objetos no pueden construir el mundo; cada uno de ellos lo implica ya desde su misma aparición.[33] Un objeto no se puede concebir sino como perteneciendo a un mundo. El objeto, como el *Dasein*, pero a su manera, es *In-der-Welt-sein*.

No tiene, por consiguiente, salida toda pretensión de deducir el mundo a partir de los objetos en general. Ni sería de mejor éxito la empresa si se intentara esta deducción a partir de una particular categoría de objetos, como, por ejemplo, la "naturaleza" del físico. La naturaleza estudiada por las llamadas ciencias naturales no es sino una abstracción tomada de los objetos concretos. Nos remite, por tanto, a éstos y a sus dificultades. Como ellos, esa naturaleza supone ya lo que buscamos, no nos lo da.[34]

En todo caso, el mundo, sea lo que fuere, no es solamente un mundo de objetos: es, sobre todo y ante todo, el mundo del *Dasein*. Y esto bastaría para echar por tierra todas las teorías que se limitan a edificar, gracias solamente a los objetos, un mundo de objetos.

Hemos sido ya advertidos de que para el estudio del mundo no se da un punto de partida absoluto. Toda reflexión sobre él, traiga su origen de la consideración del *Dasein* o de los objetos, *ya* lo ha puesto. No podemos delimitar un *problema del mundo*. Y desde este momento nuestro intento se ha de reducir a esclarecer lo que podríamos llamar, en el lenguaje de Gabriel Marcel, el *misterio* del mundo.

33 SZ 64, 72, 83, 137, 297.

34 Para Heidegger, la "naturaleza" del físico es, en realidad, el resultado de una "desconcreción" del mundo verdadero (*Entweltlichung*) (SZ 65).

La existencia de la vida diaria, ya lo hemos dicho, no tiene ninguna conciencia explícita *del* mundo como tal. Esta existencia no percibe sino ese mundo reducido, dibujado por sus preocupaciones, que llamamos el "mundo ambiente" (*Umwelt*).[35] El "mundo ambiente" no es de ninguna manera una relación relativa al orden espacial, porque, si es cierto que generalmente se refiere a los objetos materialmente más próximos a nosotros,[36] también, sin embargo, engloba –y de manera esencial–, los sentimientos y las ideas que cabalgan sobre esos objetos. La ideología que guía al viajante comisionista, el instinto de lucro que inspira todas las acciones del pequeño comerciante, intervienen poderosamente en la determinación del *Umwelt* de estos personajes. Además, hay casos relativamente frecuentes en que el "mundo ambiente" no coincide de ninguna manera, ni siquiera en las realidades concretas que contiene, con el mundo de la proximidad material. Un periodista de política extranjera, un banquero especializado en el "arbitraje", pueden vivir en un mundo situado materialmente a cientos de kilómetros.

El "mundo ambiente" está, pues, delineado por las preocupaciones y no por la situación espacial del *Dasein*, aunque pueda coincidir con ella. Los objetos que pueblan nuestro "mundo ambiente" podrán ciertamente confundirse con los que están a nuestro alcance material, pero esta coincidencia no es necesaria. Los hay que, figurando en nuestra proximidad real, están, sin embargo, excluidos de nuestro mundo más próximo; quien está acostumbrado a llevar lentes no tiene conciencia de que ve a través de cristales; estos objetos, aunque materialmente próximos a él, están fuera de su "mundo ambiente" porque están fuera de su preocupación. Lo contrario no es menos frecuente: objetos infinitamente alejados pueden estar en el centro de nuestra actividad habitual. Se ve, pues, que las realidades de nuestro mundo ambiente, y más aún el sentido global que prestamos a este mundo, no pueden ser indicados por la visión "objetiva" de lo que de hecho nos rodea. Por otra parte, estas realidades no son tanto "cosas" caraeterizables objetivamente cuanto *pragmata, útiles.*[37] Conviene al presente ampliar el sentido ordinario de esta palabra. El útil no es solamente el instrumento que maneja el obrero; es todo aquellos de lo cual uno se puede "servir". Un diario, un tren, una opinión son o pueden ser también *útiles.*[38]

Entonces se preguntará: ¿en qué consiste el ser del útil, su *utilidad* (*Zeughaftigkeit*)? El *útil* no es idéntico a la cosa. No *es* en verdad de un

35 SZ 66.

36 SZ 68.

37 SZ 68.

38 Hober lo advierte expresamente: "Alles Seiende in der Weiet ist so etwas wie Zeug" (*op. cit.*, p. 14).

modo independiente.[39] El útil incluye en su mismo ser una doble referencia: por una parte, está ontológicamente ligado a otros útiles; por otra, remite necesariamente a la existencia de un *Dasein*.[40] La idea de un útil único corresponde a una imposibilidad ontológica;[41] la de un útil que no sirve a nadie no es menos impensable. Una carretilla no se concibe sin ruedas o sin mercancías que transportar, ni tampoco sin carretero. La aguja pide el hilo, y no menos el sastre.

El ser de un utensilio está vinculado a la constitución de un sistema coordenado de útiles[42] y al mismo tiempo a la existencia de un *Dasein*. La manera como el hombre utiliza un instrumento consiste esencialmente en el aumento de estas referencias características del ser del útil.[43] Los instrumentos del relojero permiten fabricar un reloj, que es un nuevo útil; los del carrocero confeccionan el coche, que a su vez es un utensilio para el servicio de nuestra persona. Pero esto denuncia al *Dasein* un grave peligro: el riesgo de perderse él mismo en esta rueda sin fin y de quedar completamente absorbido en este mundo de útiles. Es esto una nueva manera de expresar esa identificación del hombre con su función, que Gabriel Marcel considera como el origen de los errores y desgracias del mundo moderno.[44]

El mundo tiene entonces un modo particular de existir que se podría calificar de *referencial*. Heidegger llama a este modo el "estar a mano" (*Zuhandenheit*), a fin de poner en evidencia la naturaleza inmediatamente práctica del ser del instrumento y su dependencia ontológica respecto de nuestra actividad.

Es, por consiguiente, esta actividad la que nos descubre lo que es un útil. Sólo el uso que de él hago y no un saber teórico me descubre la "utilidad" que es el ser del martillo.[45] No confundamos esta actitud con el subjetivismo idealista. No se trata en absoluto de colorear subjetivamente un mundo objetivo, de aislar arbitrariamente "aspectos" personales en la realidad de las cosas. Todo lo contrario: el ser del útil, tal como acaba de ser descrito, es perfectamente objetivo; pretende caracterizar el útil tal como éste es *en sí*.[46] Es, al contrario, la existencia pu-

39 "Ein Zeug 'ist' strenggenommen nie" (SZ 68).
40 SZ 353.
41 "Dass *ein* Zeug ontologisch unmöglich ist" (SZ 353).
42 SZ 68, 83, 102, 103, 352.
43 SZ 353.
44 Cf. *Positions et approches concrètes du mistère ontologique*. La misma idea en Jaspers: *Die Geistige Situation der Zeit*.
45 "Das Hämmern entdeckt die spezifische 'Händlichkeit' des Hammers" (SZ 69). Se puede decir que si nadie hubiera manejado nunca un martillo, éste no existiría como tal; cf. O. Hoberg, *op. cit.*, página 72.
46 "Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem wie es 'an sich' ist" (SZ 71).

ramente *cosa* atribuida ordinariamente a los objetos, lo que es un mito, porque parece olvidar que no podemos tener conocimiento *desinteresado* de estos objetos, o que, si lo tenemos, ese conocimiento no es primario ni original.[47] El único original sentido de los objetos es el práctico. El sentido teórico, que nos representamos como objetivo, es derivado.

Ahora comprendemos mejor lo que significa esta implicación del mundo en los objetos, implicación que ya hemos tratado más arriba. Todo útil —es decir, en la cuestión presente todo objeto— incluye una referencia a un sistema de útiles. Todo objeto no *es* sino en virtud de relaciones de coherencia que le sobrepasan. Ahora bien, si el mundo, según lo que acabamos de decir, fuera el conjunto de estas relaciones, el sistema de los sistemas, entonces tendríamos una prueba decisiva de su implicación en cada objeto. Entonces veríamos que el *en sí* de cada objeto no se puede captar sino *en* el mundo.[48]

Estas objeciones tienen su contrapartida ventajosa. Si es exacto que los objetos del mundo —como también el *Dasein*, por su lado— no existen sino gracias a su vinculación, constitutiva, a este mundo; si, por otra parte, es verdad que este *Dasein* tiene siempre de sí mismo una cierta comprehensión, aunque interesada y perspectivística, entonces será necesario que algo de este mundo me sea descubierto por este sujeto y estos objetos que él constituye en el ser. A través de todas las particularidades de los diversos "mundos ambientes" debe ser posible coger de alguna manera la forma común de la cual todos han nacido. Esto es lo que ahora conviene aclarar.

Acabamos de decir que el ser de un útil, de un objeto intramundano, está contituido por su pertenencia a un sistema de relaciones. Esta verdad no es siempre de igual manera aparente, pero se da una serie de casos en que se manifiesta con singular fuerza. Cuando una necesidad es detenida por la pérdida, el deterioro o la usura de los instrumentos necesarios, la deficiencia de estos útiles va acompañada instantáneamente de la ruptura general de nuestras posibilidades de acción. Entonces vemos que un útil determinado no es tal, sino por su inserción en una red de relaciones muy complicada, y que, cortándose el más pequeño hilo de esa red, todas nuestras ordinarias posibilidades de acción se ven amenazadas. Es necesario, para que nos podamos volver a entregar al trabajo, que sea construido un nuevo sistema.

47 SZ 71. No es menester notar que aquí se hace una objeción radical contra la fenomenología de tendencia husserliana, puesto que esta fenomenología se funda enteramente en la posibilidad de un conocimiento a la vez desinteresado y original, implicando constantemente la presencia de un espectador imparcial. Véanse a este propósito las interesantes observaciones de L. Landgrebe (art. cit. p. 308).
48 SZ 76.

Esto trae consigo una doble enseñanza. Aprendemos, en primer lugar, nuevamente que el ser del útil es un tejido de relaciones. En segundo lugar, vemos que estas relaciones se integran en un conjunto del cual no son las únicas combinaciones posibles. Todo sistema de relaciones se presenta en un horizonte de otros sistemas posibles. En este horizonte, en este todo, es donde el mundo se anuncia a nosotros.[49] Ciertamente, la experiencia de la desorientación no nos descubre, sin más explicaciones, el sentido del mundo como tal, pero nos hace presumir que en verdad se da un mundo.

Por otra parte —hay que insistir en ello—, todo útil lleva consigo, *es* una referencia a un existente del tipo del *Dasein*. El hecho como tal es evidente: el vestido confeccionado por el sastre remite a éste y a su cliente. La flecha roja móvil que llevan nuestros autos (el ejemplo es de Heidegger),[50] si implica otros útiles (las convenciones del tráfico, por ejemplo), supone igualmente un conductor que la maneja según el código de esas señales y otros vehículos conducidos a su vez por choferes instruidos también en ese mismo código.

Vemos, primeramente, que las relaciones que constituyen el útil están determinadas por el lugar que ocupa este útil en un sistema global.[51] Vemos después que este sistema total remite a un tipo de existente, el *Dasein,* cuyo ser no es puramente relacional como el de útil.[52] Este término último de todas las referencias no remite a nada ulteriormente, sino que existe para sí mismo,[53] aunque como ser-en-el-mundo, puesto que tiene necesidad de este sistema para ser. El sistema existe para el *Dasein*; el *Dasein* no existe *para* el sistema, aunque esté a él existencialmente ligado. Nos apresuramos a decir que el sentido exacto de esta conclusión descubre tesis ontológicas últimas cuya exposición no podemos todavía abordar.

El *Dasein* tiene necesariamente alguna comprensión implícita de este sistema global. Porque comprende muy bien el útil como útil, el cual, como acabamos de decir, es inseparable de su referencia al sistema global.[54] No podríamos entender el sentido de lo que es un útil, si no tuviéramos también, ciertamente de manera implícita, el sentido del sistema global, en el cual el útil está integrado por su mismo ser. No se sabe lo que son las tijeras sino cuando se entiende lo que es cortar. Y si entendemos de corte es porque tenemos el sentimiento del deber de ir

[49] SZ 75.
[50] SZ 78.
[51] SZ 84.
[52] SZ 84, 369.
[53] SZ 84.
[54] "Bewandtnis selbst als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandtnisganzheit" (SZ 85).

vestidos, sentimiento que nace de la necesidad de protegernos contra la intemperie, etcétera. Esto significa que la aprehensión de un útil (*Zuhandenes*) cualquiera implica una visión —implícita, primitiva, utilitaria cuanto se quiera— sobre el conjunto del sistema, al cual este *objeto* (la palabra *objeto* que hemos empleado frecuentemente en el curso de esta exposición debe siempre ser entendida —como claramente lo indica el contexto— no en un sentido especulativo, sino pragmático) está religado por su ser; y, al mismo tiempo, lo dicho significa también que esa aprehensión implica una cierta visión del ser-en-el-mundo como tal.[55]

¿Cómo explicar esta visión?

Ya es cosa clara que el mundo —el sistema global— no puede ser la simple suma de los objetos y que no podría existir como si fuera uno de ellos. Lo que sostiene, constituye y hace accesible no puede ser según el modo de lo que es sostenido, constituido y hecho accesible.[56]

Vamos a tratar de dar a esta cuestión esencial una primera respuesta provisional. Porque la teoría del mundo es, en realidad, una de las cimas de la filosofía de Heidegger (y no solamente de la analítica existencial). Como la exposición completa sería ahora prematura, vamos a limitarnos a los elementos de solución que requiere la presente perspectiva del problema.

El *Dasein,* como sabemos, existe *como poder-ser,* como fuente de posibilidades. Ahora bien, son precisamente estas posibilidades las que engendran el sistema de relaciones, que en cuanto forma un todo es el mundo. Por la multiplicidad de sus posibilidades, el *Dasein* crea esta red, gracias a la cual todas las cosas existen ya ahora *inteligiblemente* para nosotros. La red trazada por nuestras posibilidades confiere un sentido a las cosas, las coloca en esa totalidad inteligible que llamamos mundo. Decir que el *Dasein* es fuente de posibilidades, decir que es creador de inteligibilidad y de ser (no de existencia bruta), decir que esta inteligibilidad es el mundo, decir, en fin, que el *Dasein* está en el mundo porque proyecta necesariamente sus posibilidades delante de sí, son otras tantas expresiones diversas de una única y misma afirmación, que es toda la filosofía de Heidegger. Vamos a esclarecer esto progresivamente.

El mundo no es sino la transcripción objetiva y el campo unificado de las posibilidades del *Dasein*. Es el sentido global que mis posibilidades proyectan sobre el fondo oscuro y desnudo de sentido de las reali-

[55] "La posibilidad inicial de ser en orden a sí mismo (el ser-en-el-mundo) constituye la condición del manejo de los utensilios" (Levinas, art. cit. p. 418).
[56] "Dieses, woraufhin umweltlich Zuhandenes freigegeben ist, so zwar, dass dieses allererst als innerweltliches Seiendes zugänglich wird, kann selbst nicht als Seiendes dieser entdeckten Seinsart begriffen werden" (SZ 85).

dades en bruto. Esto nos permite entender a Heidegger cuando pretende que el *Dasein* da una significación (*be-deutet*, en el sentido etimológico y activo) al mundo.[57] La unidad que los seres intramundanos obtienen de su integración en el mundo proviene, en último análisis, de las posibilidades del *Dasein*, del cual ellos mismos y el mundo no son sino su proyección. El último análisis, la unidad de los objetos intramundanos, es decir, *el mundo*, nace de que el ser (es decir, la inteligibilidad, no la *existencia bruta*) es conferido a estos objetos intramundanos por el ser mismo del *Dasein*. En Heidegger, el desarrollo del concepto de mundo no tiene otro fin sino mostrar cómo el ser del mundo pertenece a la estructura de la subjetividad: el hombre *es* en tanto que es el ser del mundo y al mismo tiempo el ser de todo existente en bruto (*Seienden*) en general.[58]

No hay que decir que en las formas ordinarias de la existencia, que son las que consideramos ahora especialmente, el *Dasein* vive en un estado de tal confianza y familiaridad con el mundo, que el origen de éste queda totalmente obnubilado, haste el punto de aparecer como independiente. Tendremos más adelante ocasión de explicar esta ilusión.

Heidegger responde en seguida a algunas objeciones. ¿No es volatizar la "sustancialidad" de los seres intramundanos querer reducir el mundo a un sistema de relaciones que tengan por fuente las posibilidades del *Dasein* y, por consiguiente, el *Dasein* mismo, no distinguiéndose éste de sus posibilidades?[59] O, hablando con más precisión: ¿no es pretender, puesto que el término mismo de relación implica una referencia al pensamiento, disolver el mundo en la subjetividad de un puro sujeto pensante?[60]

Para responder a la objeción —no nos atreveríamos a decir: para superar todas las posibles instancias—, se habrá de advertir que las relaciones y referencias, cuyo conjunto es el mundo, no son de ninguna manera relaciones y referencias puestas por el entendimiento. Son, ante todo, y casi exclusivamente, implicaciones y referencias establecidas y reveladas a un mismo tiempo por nuestro obrar.[61] No se trata aquí de un tejido de formas impuestas por un sujeto puro a una materia,[62] sino de una urdimbre de posibilidades de acción. Estamos a cien leguas —dice Heidegger— de las insinuaciones del idealismo solipsista.[63] Si el mundo es objetivo, no lo es a la manera de un ser que estuviera en el interior

57 SZ 86, 123, 192, 364, 414.
58 Cf. Hoberg, *op. cit.*, p. 73.
59 SZ 87-88.
60 SZ 88.
61 *Ibid.*
62 SZ 366.
63 WGr 97.

de otro, el sujeto, porque la subjetividad no debe ser concebida —a la manera cartesiana— como algo que *tiene* una interioridad.[64] Es ésa la mala subjetividad, la que define el sujeto como un recipiente. Pero, como no hay mundo sin sujeto, tampoco hay sujeto sin mundo, porque el *Dasein* proyecta ante sí sus posibilidades y sólo puede ser y existir en cuanto que pone ese acto de proyección. El *Dasein* y el mundo son las dos caras de una misma forma de existencia indisociable: el ser-en-el-mundo.

Por aquí se ve hasta qué punto es absurda y escandalosa la famosa discusión sobre la existencia del mundo exterior.[65] El escándalo no está —como lo pensaba Kant— en el hecho de que no se nos pueda prestar una prueba válida de esa existencia, sino en la obstinación con que se persiste en exigir esa prueba.[66] Por lo demás, no deberá ser esto entendido como una apología del fideísmo. El fideísmo participa de las mismas aberraciones, puesto que, sustituyendo la prueba de la existencia del mundo por la fe en esa existencia, perservera en considerar esa prueba como deseable de derecho, aunque la espere de otros medios distintos de los de la demostración lógica.[67] Para nosotros, la filosofía comienza en el momento en que se descubre que el mundo pertenece de derecho al *Dasein* y el *Dasein* está ligado esencialmente al mundo.[68]

En cierto sentido, nuestra tesis está de acuerdo con la del realismo, en cuanto que afirma inmediatamente la existencia del mundo.[69] Pero se separa de él por rehusar plantear la cuestión de la prueba,[70] y más aún por cuanto que rechaza toda disociación del mundo y del *Dasein* en el orden ontológico. Por lo que hace al idealismo, si bien es formalmente rechazado en su forma psicologista, sin embargo se reconoce su mérito de haber visto muy acertadamente que la existencia de un existente como hecho de experiencia primera no basta para explicar el *ser* de este existente, exigiendo esto la intervención y el recurso a un ser de tipo superior capaz de comprender el ser de este existente.[71] El idealismo tiene razón al referir el ser a la subjetividad; pero falla cuando

64 *Ibid.*
65 SZ 202. Idéntica posición en Marcel: "Le problème de l'existence du mond exterieur ne présente à la rigueur aucun sens quelconque" (*Journal métaphysique*, p. 26).
66 SZ 205.
67 SZ 205.
68 "Nicht zu viel, sondern *zu wenig* wird für die Ontologie des Daseins 'vorausgesetzt', wenn man von einem weltlosen Ich 'ausgeht' um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen" (SZ 315-316).
69 SZ 207.
70 *Ibid.*
71 *Ibid.*

concibe esta subjetividad como pensamiento puro engendrador de los *contenidos de pensamiento.*

Finalmente, nuestra manera de explicar el mundo disocia tan poco la "sustancialidad", y el "en sí" de los objetos contenidos en él, que esta teoría es la única que puede salvaguardar y esclarecer el ser verdadero de los objetos intramundanos.[72]

Será interesante comparar estos puntos de vista con alguna de las doctrinas clásicas para hacer de mayor resalte los progresos obtenidos. Escogeremos como piedra de toque el cartesianismo.

Sabido es que Descartes caracteriza el mundo por la extensión. La *res corporea* (no siendo el mundo sino la suma de las cosas) es una sustancia captable gracias a su propiedad fundamental: la extensión. Si se pregunta a Descartes por qué es así, responderá que la extensión es fundamental, porque todas las otras propiedades asignables a las cosas la presuponen, mientras que ella no implica ninguna de aquéllas. Todas las propiedades de una *res* son susceptibles de ser modificadas o de desaparecer, mientras que la extensión permanece inmutable; es lo que demuestra la barra de cera de las *Meditaciones.* Descartes concluye de este famoso ejemplo que sólo la extensión es fundamental, debiendo ser consideradas todas las otras propiedades como sus modos.

Estas explicaciones tienen por base la concepción cartesiana de la sustancia. La sustancia es el ser que no tiene necesidad de ningún otro para existir. Tal ser realiza el máximum de perfección. Nótese, sin embargo, que Descartes se sirve también —y muy frecuentemente— de la palabra sustancia en un sentido derivado. Designa entonces una realidad que no es *a se,* sino solamente *in se.* En este caso, la sustancia es el ser que —abstracción hecha de su relación al Ser perfecto que la crea y hace subsistir— no tiene necesidad de ningún ser creado para ser. Hay dos especies de sustancias que realizan este sentido derivado: la *res cogitans* y la *res corporea.* Se ve inmediatamente que esta ampliación de sentido se presta a las peores confusiones, puesto que se llega a nombrar idénticamente dos realidades, de las cuales Descartes repite hasta la saciedad que están separadas por una distancia infinita. Es, pues, falso pretender que la sustancialidad basta para caracterizar un ser, pues el orden de las sustancias importa diferencias radicales: entre lo increado y lo creado, por una parte; entre lo creado *pensamiento* y lo creado *extensión,* por otra. No se pueden evitar las exégesis de la palabra ser (o de la palabra sustancia, que para Descartes es su sinónimo) cuando se atribuye a realidades tan heterogéneas. Es lo que pretendía la escuela escolástica haciendo uso de la analogía.[73] Por muy insatisfactoria que sea esta solución,

[72] SZ 88.
[73] SZ 93.

es cien mil veces superior a la total carencia de Descartes.[74] Ninguna sustancia ha sido provista de un estatuto ontológico menor que la sustancia cartesiana; y esto se puede extender aun al mismo *sum* del *cogito.*[75] Descartes no tiene siquiera sospecha de una problemática propiamente metafísica.[76] ¿Es de extrañar entonces que el *sum* aparezca como un sujeto puro, caído del cielo, aislado, dado de una vez para siempre e irremediablemente desconectado del mundo?[77] Sin contar con que Descartes agrava aún más su incoherencia *pegando* a su sujeto una ontología y unas categorías tomadas de cuadros muy diferentes y que Descartes no puede ya entender.[78] De ahí esta *Bodenlosigkeit,* esta falta de fundamentos que caracteriza todo lo que se ha llamado metafísica cartesiana.[79] El mal, por otra parte, no hace sino crecer, pues el *cogito* cartesiano es reeditado mal que bien por Kant[80] y Hegel,[81] que estaban aún más lejos de poder restituir su significación original a aquellas nociones recibidas. Esto no dejó de acarrear al racionalismo un descrédito que aún dura, y que no hemos nosotros de lamentar. Mas la ontología fue sometida a la misma condenación y a esto bien hubiera valido la pena oponerse.

Así, pues, Descartes no tiene sentido ninguno para los problemas ontológicos. Cuando por acaso se preocupa de ellos, no hace sino ensamblar como puede las piezas desarticuladas de una tradición de la cual ha perdido el hilo. Pero lo más frecuente es que no se preocupe de ellos, y aun niega francamente que estos problemas puedan plantearse. Así ocurre, cuando escribe ingenuamente que la sustancia en sí misma es inaccesible, porque no nos afecta.[82] Habrá entonces que limitarse a caracterizarla por sus atributos. Pero ¿qué atributos escoge Descartes para un papel tan capital? Aquellos por los cuales la sustancia se deja más fácilmente concebir, es decir, los que de hecho corresponden mejor a la idea que previamente uno ya tiene de la sustancia.[83] Desde este momento la suerte está echada: la metafísica resultará asunto exclusivo del entendimiento. El equívoco fundamental subsistirá inmutable, acom-

[74] *Ibid.*
[75] SZ 24, 46, 93. El mismo reproche hace constantemente Jaspers en su *Descartes et la philosophie* (sobre todo en las pp. 7 y 36).
[76] SZ 98.
[77] SZ 203, 211, 319, 320.
[78] SZ 24, 98.
[79] SZ 320, nota.
[80] SZ 24, 203, 319, 320.
[81] SZ 320, nota.
[82] SZ 94. Cf. Descartes, *Principia,* ed. Adam et Tannery, VII, § 52, p. 25. Kant, por lo demás, no pretende hacer otra cosa cuando rechaza ser un predicado la existencia (SZ 94).
[83] SZ 94.

pañado desde ahora de este otro que resulta de la identificación de la sustancia con el atributo que sirve para expresarla; agazapadas bajo los prejuicios de la clara razón, estas ambigüedades no volverán nunca a salir a luz, pero, como un germen mortal, no dejarán de roer todo el pensamiento moderno.

Los efectos fueron particularmente funestos en lo que concierne al descubrimiento del mundo como tal y de los seres intramundanos diferentes del tipo *Dasein*. Esos seres intramundanos los pierde enteramente de vista Descartes,[84] consecuencia inevitable del método que emplea.

Hemos insistido en la importancia que tiene en esta materia la elección de una vía de acceso adecuada. Esa vía era para nosotros el examen de la preocupación, mientras que Descartes se atiene casi exclusivamente al conocimiento intelectual. Y, más en concreto, al conocimiento físico-matemático.[85] Para Descartes sólo existe en el mundo *verdaderamente* lo que es captable por el método físico-matemático. Sólo por este método se pueden determinar los constitutivos de un ser.[86] Ahora bien, este pensamiento físico-matemático, como todo pensamiento, sólo puede coger lo estable, lo permanente y, por definición, racional. Lo que cambia no es el ser verdadero: éste es el postulado común a toda la metafísica precartesiana. De aquí se seguirá, por ejemplo, que el conocimiento sensible, que es por excelencia revelador del cambio, será despojado de todo valor en el orden ontológico.[87] Desde este momento queda cerrado todo camino hacia una interpretación que dé cuenta de todas las actividades del *Dasein*; y no será ya posible percibir nada que se refiera a su determinación fundamental, el ser-en-el-mundo,[88] lo que llevará a la vez a descuidar el sentido original de los seres intramundanos y del mundo.

Se podrá decir que, al menos en lo que concierne *al* mundo, Descartes ha puesto válidamente algunos jalones, pues al reducir todos los cuerpos a una sola propiedad fundamental, la extensión, prepara una concepción *unitaria* de este mundo. Pero esto sería un grave error. Es indudable que la unidad del mundo cartesiano es apta para fundar el concepto de *naturaleza*, tal cual lo requiere la física. Pero se nos excusará por la insistencia, la naturaleza del físico nada tiene que ver con la razón original del mundo heideggeriano. Para Heidegger, lo contrario es la verdad: la naturaleza que suponen las ciencias físicas tiene su fundamento en el mundo verdadero, del cual aquélla no es sino una abstracción deformada. Al establecer

84 SZ 95.
85 *Ibid.*
86 SZ 96.
87 SZ 96-97.
88 SZ 98, 203, 211, 321.

esta naturaleza como realidad primera, Descartes ha intentado simplemente reemplazar lo concreto por lo abstracto. Y así ha agravado las dificultades ya considerables de la ontología al encauzarla por una pista falsa.

Las explicaciones precedentes nos permiten tocar en lo vivo la necesidad de la destrucción de esta seudontología clásica, como ya anunciábamos al principio de nuestra obra.[89] Hemos indicado en líneas generales lo que supondría esa empresa aplicada a la filosofía cartersiana. El mismo trabajo, llevado a cabo en todos los grandes maestros, nos revelaría degradaciones y excrecencias análogas.[90]

Tan largo paréntesis no tenía otra intención sino hacernos ver cómo el pensamiento puro no podría, por razón de sus limitaciones y deformaciones esenciales, suministrarnos un terreno adecuado para abordar los problemas ontológicos, sobre todo cuando este pensamiento lleva sobre sí el peso de una tradición ya sin conciencia de sí misma. No se ha de negar, sin embargo, que el cartesianismo ha tenido, entre otros, el mérito de hacernos caer en la cuenta de una nueva dificultad: el problema del espacio. Descartes ha tenido razón al ver en el espacio una determinación esencial del mundo con tal de que se despoje a la "noción" de espacio de su estructura clásica. Hay seguramente un problema del espacio, pero es el problema de la *inherencia*, cosa que Descartes no pudo sospechar; así planteado ese problema, su solución se dará, cuando se ha declarado el sentido del "en", que se enuncia en el "ser-*en*-el mundo".

En realidad, podemos distinguir aquí tres problemas diferentes. Trataremos sucesivamente, primero, el de la espacialidad propia de los seres intramundanos; después, el del espacio que pertenece al mundo como tal, y, finalmente, el de una cierta espaciahdad característica del *Dasein*.

Si la espacialidad es, en verdad, un rasgo general de los objetos intramundanos, como se piensa unánimamente, no pudimos menos de encontrarnos con ella de alguna manera cuando tratábamos de describir el ser de los instrumentos o útiles.

Entonces dijimos que la proximidad en el orden de la preocupación no se identifica con la *proximidad espacial*, aunque con frecuencia ambas coincidan. La palabra *Zuhandenheit* (el *estar a mano*), con la cual Hei-

89 Cf. *supra*, p. 10.
90 Este proyecto tiene un comienzo en *Kant und das Problem der Metaphysik*. En este libro, con interpretaciones llenas de raro ingenio, muestra Heidegger cómo Kant, a despecho de todas las verdades metafísicas fundamentales que ha vislumbrado (tal, por ejemplo, la primacía de la imaginación, más o menos afirmada, según Heidegger, en la primera edición de la *Crítica*), no llega, sin embargo, a penetrarlas completamente o siquiera mantenerlas en su sentido auténtico, sólo entrevisto fugazmente, porque Kant continúa prisionero de postulados y prejuicios ontológicos que le ha legado la tradición.

degger denomina el modo de ser de los objetos del mundo circundante, contiene ciertamente una alusión expresa a esta proximidad espacial.[91] Admitimos que el mundo circundante (y esperamos demostrarlo del mundo en general) y los seres intramundanos son *espaciales*, de manera aún no determinada. Mas lo primero que hay que subrayar tocante a la naturaleza de este espacio es que no es *geométrico*, sino *cualitativo*. Está hecho de *direcciones*, no de *dimensiones*, de *lugares* y no de *puntos*, de *recorridos* y no de *líneas*, de *regiones* y no de *planos*. En él descubrimos *caminos* y no medimos *distancias*. Su topografía revela exclusivamente la preocupación.[92] Se comprende que semejante espacio es inseparable de los objetos. Él los modela, así como a su vez es modelado por ellos. El lugar ocupado por un objeto no es indiferente, lo contrario de lo que ocurre en el espacio geométrico.[93] El paraje donde se encuentra un objeto determina a éste en su ser, mientras el objeto a su vez contribuye a dibujar la topografía del espacio circundante. El lugar de un objeto está fijado por su utilidad, la cual a su vez está regulada por su situación en el conjunto del sistema de instrumentos.[94] Es esencial que los frenos del coche estén bien en su lugar, cerca de las ruedas. Pero, inversamente, la idea de lugar nace para el *Dasein* de una cierta manera de posible jerarquización de sus instrumentos. El espacio ocupado en la vida cotidiana está fragmentado en compartimentos o lugares;[95] la idea de un espacio puro e indiferenciado es posterior[96] y derivada por abstracción.

Llamamos *alrededores* o *proximidad* (*Gegend*) al conjunto de lugares y sitios que interesan a la preocupación de cada día. Sin embargo, la *proximidad* no es la *suma* de los parajes materialmente accesibles al *Dasein*.

91 SZ 102.
92 SZ 102. Se leerá con interés un intento análogo de Jean Nogué en *La signification du sensible* (París, Aubier, 1936). Nogué se esfuerza también por demostrar que el espacio original es un espacio cualitativo engendrado por la preocupación. Sin embargo, Nogué se separa de Heidegger al restringir la preocupación a las necesidades vitales primitivas. Pero la divergencia no es muy grande. Si Heidegger tratara de explicarse con mayor precisión sobre estos problemas, acerca de los cuales sólo considera los principios generales de solución, admitiría, sin duda, que de hecho primitivamente la preocupación se identifica con la necesidad. En todo caso, conviene repetirlo, su fin no es describir la génesis de la historia del mundo que tenemos delante de los ojos: pretende exclusivamente mostrar *por qué de derecho* estamos en el mundo y cuáles son los principios generales de la estructura de este mundo. Por lo que se refiere a los factores que de hecho han influido sobre la evolución de esta estructura hasta darle las formas concretas que hoy vemos en ella, Heidegger los deja deliberadamente fuera del marco de su trabajo, únicamente orientado hacia la constitución de una metafísica.
93 SZ 102.
94 SZ 102, 104.
95 SZ 104.
96 SZ 104, 110.

Es necesario concebir esta proximidad como un fenómeno original, verdadera prolongación del *Dasein*, y que no es otra cosa sino el mundo de escala reducida de la preocupación cotidiana. No son los *lugares* los que por adición forman la proximidad. Ésta precede a aquéllos.[97] La proximidad es el sistema de conjunto de las posibilidades en el orden cotidiano, que, *concretado*, desarrollado, organizado, nos permite distinguir y asignar lugares y sitios.

No hace falta decir que esta proximidad no se da como un puro espacio de tres dimensiones.[98] No tiene ni anchura, ni altura, ni profundidad, sino extremidades, que pueden ser el cielo raso, el muro o el suelo entarimado.

No está dividida ni mensurada, sino surcada de recorridos jalonados por las señales "útiles".[99] Los diversos grados de alejamiento que distinguimos en ella aparecen por lo demás como propios del ser mismo del objeto intramundano.[100] No se mira un cuadro pegándose a él, nos ciega la lámpara cuando proyecta sus rayos derechos sobre el ojo. Conviene a la naturaleza de todo instrumento estar *a distancia*, variando ésta de manera característica para cada objeto. El espacio puro no se revela sino por la desaparición imprevista de un objeto, que deja de repente tras sí un *lugar vacío*.[101]

Esta breve descripción de la espacilidad del objeto intramundano y del mundo ambiente hace alusión constante a una como función *espacializante* del *Dasein*, que ahora vamos a intentar precisar.

Cuando dijimos que el *Dasein* no podía ser concebido de manera espacial,[102] con esto queríamos decir que no podía ser considerado como *cosa* entre las *cosas* en un espacio.[103] Pero esto no excluía de ninguna manera una cierta espacialidad fundada sobre el ser-en-el-mundo.[104] Sería insuficiente referir esta espacilidad del *Dasein* a su corporeidad, interpretarla como una imperfección que el espíritu padece por su unión con la carne. Porque en este caso no saldríamos de la concepción ordinaria de la espacialidad y toda la dificultad habría que remitirla a la teoría explicativa de la alianza entre el alma y el cuerpo. Y no se llegaría a juntar un cuerpo *cosa* con un alma *no-cosa*, sino gracias a la intervención de la glándula pineal, intervención que viene a suponer el problema ya resuelto. Lo que necesitamos no es un sujeto capaz de padecer la espa-

97 SZ 103.
98 SZ 103.
99 *Ibid.*
100 SZ 104.
101 *Ibid.*
102 Cf. *supra*, pp. 39 ss.
103 SZ 56, 101, 111, 268.
104 SZ 56, 101, 104, 111, 299, 367.

cialidad —el cómo de esta pasividad lo ignoramos—; lo que necesitamos es un *Dasein* dotado de espacilización.

Poco más se conseguiría reduciendo la diferencia entre la espacilidad del objeto y la del *Dasein* al hecho de que el primero ignora que ocupa un lugar, mientras el segundo tiene conciencia de este hecho.[105] La representación del espacio supone ya una cierta espacialidad.[106] Porque es "espiritual", es decir, trascendente (en el sentido activo); por esto el *Dasein* no es espacial, mas está dotado de una espacialidad diferente de la del objeto.[107]

La espacialidad que es propia del *Dasein* manifiesta dos caracteres esenciales. El *Dasein* es espacial en cuanto que tiene una tendencia constante a *superar* la distancia, a "acercarse a. . .", y en cuanto que es capaz de *organizar* toda distancia surcándola de direcciones.[108] El *Dasein* tiene primeramente una tendencia necesaria y constantemente activa a destruir, a superar el alejamiento que le separa de los objetos. Trata de acercar, de integrar en su mundo circundante el mayor número posible de objetos. Esta tendencia es un *existencial.*[109] Se puede, a la inversa, expresar la misma idea diciendo que el *Dasein*, por su ser mismo, se ve constreñido a extender sin cesar su mundo circundante. Toda la civilización moderna ilustra esta necesidad. Buscamos sin cesar acercar a nosotros objetos que primitivamente estaban tan distantes, que no podíamos integrar en nuestras preocupaciones cotidianas. Todos los descubrimientos de los últimos siglos (ferrocarril, teléfono, telégrafo, auto, avión, radio)[110] sirven a este deseo, que se afirma ya en el funcionamiento de los órganos sensibles (vista, oído). Esos diversos medios me permiten obrar sobre un objeto alejado como si estuviera presente.[111] La civilización se resume en una *Erweiterung der alltäglichen Umwelt.*[112] Un hombre de hoy es capaz de participar en la vida mundana de muchas capitales. Si estoy interesado en la política japonesa, dispongo de informaciones tan rápidas como las de un habitante de Tokio. No es inconcebible —en principio— que un ciudadano de Bruselas sea puesto al

105 SZ 368.
106 *Ibid.*
107 SZ 368; WGr 81.
108 "Dessen Räumlichkeit (la del *Dasein*) aber zeigt die Charaktere der Entfernung und Ausrichtung" (SZ 105). Hemos de ser cautos en la traducción de *Entfernung* (literalmente: *distancia*). Heidegger la emplea en su sentido etimológico: *Entfernung: lo que destruye la distancia*: "Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne" (SZ 105).
109 SZ 105..
110 *Ibid.*
111 SZ 107.
112 SZ 105, 172.

corriente de las novedades interiores de su ciudad por medio de Londres o aun de Sidney. Un jefe de Estado amplía su *Umwelt*, si no en un instante, al menos en una noche. Esta tendencia a suprimir la distancia disocia completamente al alejamiento en el orden de la preocupación y el alejamiento métrico. El *Dasein* puede en la práctica constituirse un mundo circundante métricamente muy alejado, como puede eliminar del ámbito de su preocupación lo que le rodea materialmente. Puedo estar mejor informado y *más de cerca* de los sucesos del Extremo Oriente que de los que se desarrollan en mi calle o en el piso superior del inmueble que habito.

Por lo demás, esta disociación es enteramente espontánea. No se dudará en considerar como cosa sin importancia un camino objetivamente largo, pero agradable y fácil de recorrer, mientras que se mirará como un obstáculo un camino corto, pero penoso. Se sigue de aquí que los objetos situados en el término de los dos recorridos tienen respecto de nuestras preocupaciones una relación, que invierte la impuesta por el alejamiento métrico. Las medidas abstractas son, por otra parte, desconocidas en las valoraciones espontáneas. Según éstas, el alejamiento será de un "paso", de un "tiro de piedra", de un "paseo", etc. ¿Lenguaje subjetivo? De ninguna manera; en todo caso hay que hacer justicia al subjetivismo que nos impone la naturaleza misma de la realidad. Las expresiones que acabamos de emplear traducen, en efecto, lo real tal como es para la experiencia concreta. Es el sujeto neutro y descarnado postulado por la métrica pura lo que es una abstracción sin consistencia.[113] Es perfectamente objetivo que una cabaña encaramada en lo alto de una impracticable vereda de montaña esté más alejada que la ciudad a la cual nos une una autopista de diez kilómetros. La realidad está hecha de los esfuerzos y preocupaciones del *Dasein*, más que de los esquemas o gráficas sobre el papel a escala constante y sin relieve.

Así, pues, la tendencia al acercamiento se entiende en el orden de la preocupación; no mira necesariamente a colocar el objeto más cerca del cuerpo.[114] Cuando afirmo "yo estoy allí", esto no significa siempre que ocupo tal sitio del espacio: con esa locución damos a entender que estoy allí donde está mi cuidado.[115] Mi *aquí*, mi proximidad, no es un punto, sino un campo de juego limitado por la preocupación, y en cuyo interior gozo de omnipresencia.[116]

La tendencia a vencer el alejamiento, a acrecentar el mundo próxi-

113 SZ 106.
114 SZ 107.
115 "Sein Hier versteht das Dasein aus dem weltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines ent-fernenden Seins bei. . ." (SZ 107).
116 SZ 369.

mo, es pues una primera característica del *Dasein*.[117] Se completa con la tendencia a la *estructuración* (*Ausrichtung*), que es el esfuerzo por organizar la distancia elaborando en ella recorridos y direcciones.

Porque el *Dasein* no podría eliminar el alejamiento procediendo al acaso. No lo logrará sino llevando al interior de esa misma lejanía la orientación y la organización. No se suprime una distancia sino después de haberla surcado de recorridos y caminos. Esta elaboración se efectúa también en función de las preocupaciones dominantes.[118] Es el cuidado por oír lo que se me dice, lo que me obliga a volverme de manera que pueda coger las palabras de mi interlocutor. No hay que decir que puesto que existimos en un mundo ya constituido, en el cual ni nuestra vida individual ni nuestra vida social son un comienzo absoluto, esta organización también está ya hecha en muy amplia medida.[119] Cada uno de nosotros recibe como parte un campo de existencia ya parcialmente organizado en este respecto; así, por ejemplo, nada nos cabe cambiar en las diferencias de aptitud entre la mano derecha y la mano izquierda.[120]

Son, así, la *Entfernung* (distancia) y la *Ausrichtung* (organización) los constitutivos de la espacialidad del *Dasein*; ellas determinan su acción espacializante[121] sobre la base del ser-en-el-mundo.

Llegamos ahora al problema del espacio del mundo como tal, nuestro tercero y último punto.

Acabamos de hacer apelación a una "acción espacializante" del *Dasein*. Es demasiado claro que esta acción, para poder ser ejercida, implica y requiere por parte de los objetos intramundanos y del mundo que los sostiene una capacidad de ser espacializados. Lo que prepara los efectos de esta acción, como lo vamos a mostrar, es el hecho de que los seres intramundanos forman un conjunto de relaciones interferibles. No siendo una suma de bloques aislados, sino un todo de referencias plásticas (por lo mismo que son un mundo), los seres intramundanos son móviles o capaces de movimiento; son un campo de juego en el cual la actividad del *Dasein* podrá realizarse inútilmente; y esto tanto más puesto que el *Dasein* no existe sino como operante en este juego, como siendo en el mundo. Nos es, pues, permitido anticipar que el mundo, concebido a nuestra manera –es decir, como un sistema de relaciones modificables–, coimplica *a priori* y necesariamente esta posibilidad de juego, que es precisamente el *espacio del mundo*. El mundo, que liga los objetos intramundanos en un todo móvil dotado de significación, determina por lo mismo un campo de mutaciones efectuables. Un "aquí" y un "allí" serán posibles porque los objetos forman una totalidad *ligada, pero no rígida*.

117 Veremos que los efectos de esta tendencia están muy lejos de ser favorables.

118 SZ 108.

119 "Das besorgende In-der-Welt-sein ist ausgerichtet-sich ausrichtend" (SZ 368).

120 SZ 108.

121 SZ 368.

Estas explicaciones nos permiten concluir que, en todo rigor, tanto fundamento hay para decir que el espacio está en el sujeto como para decir que el mundo está en el espacio.[122] El *Dasein* es él mismo espacial o, más exactamente, *espacializante*, pero no ejerce esta espacialización sino porque está ligado a un mundo que implica el espacio, no el espacio organizado de nuestra vida corriente, sino la posibilidad de una organización semejante.

122 SZ 111.

4. LA PLURALIDAD DE LOS *DASEIN* Y EL *MAN*

Nos hemos limitado hasta el presente a una primera explicitación del ser-en-el-mundo. A este fin hemos analizado sucesivamente el *existir en el mundo* y algunos diversos tipos de ser como *existente-en*. Este último punto no ha sido completamente dilucidado, al menos en lo que mira al *Dasein*. ¿*Quién* es exactamente este *Dasein* de que tratamos? ¿Es único? ¿Es verdaderamente —bajo todas sus formas— un *yo*? Se trata, por consiguiente, de precisar cuál es el sujeto de la existencia humana cotidiana. Ya hemos dicho, en el seno mismo de la analítica existencial, que el *Dasein* soy yo mismo.[1] La ipseidad (*Selbstheit*) pertenece de suyo al *Dasein*.[2] Mas, ¿qué se ha de entender bajo ese término? Ciertamente, para el lenguaje corriente la respuesta es fácil: para él ese término se refiere a una realidad *cosa*, que permanece idéntica a través de los cambios incesantes, sustrato cerrado e inmutable.[3] Ya hemos delatado estos errores: el *Dasein* no es un ser dado de una vez para siempre (*vorhanden*) y poseedor de cualidades.[4] Y se puede comprobar, con sólo mirar las cosas más de cerca, que las concepciones míticas y religiosas más primitivas que el hombre se ha fabricado sobre su propio ser, contradicen esos alegatos del sentido común.[5] Las ideas de metempsicosis, de transformación, de salvación eterna por conseguir o perder, ideas comunes bajo diversas formas a todas las mitologías y a todas las religiones, bastan para echar por tierra el dogmatismo *cosista*.

¿Cuál es, pues, la exacta doctrina sobre el *yo*? He aquí un problema, acerca del cual ni siquiera sabemos si puede ser resuelto con una respuesta única. ¿Por qué no es imaginable —por no decir verosímil— que

1 SZ 7, 114, 269, 313.
2 SZ 42, 53, 318, 375.
3 SZ 130, 316, 379, 389.
4 SZ 42, 43, 117, 243, 282, 303, 318.
5 SZ 313.

el yo, último término real objeto de nuestro estudio, no sea necesariamente el sujeto que se manifiesta en la existencia diaria?[6] ¿Por ventura, el yo no se puede perder, y el yo de la existencia diaria no es precisamente un yo perdido?[7] Ocasionalmente hemos señalado la tendencia incoercible del *Dasein* a interpretarse según el modo de ser de los objetos de que está preocupado,[8] a fundirse con el mundo más próximo en que vive.[9] De aquí será menester concluir que el *Dasein* no es simple,[10] que dispone de múltiples interpretaciones de sí mismo correspondientes a sus modos de existencia. Entonces preguntamos: ¿cuál es el modo de ser propio del existir cotidiano y qué podemos saber de los otros?

Todo lo que hemos descubierto hasta el momento, así como también los principios de nuestro método, nos prohiben responder a esas preguntas por el recurso al análisis, sea cual fuere, de la conciencia *pura*. No hay conciencia pura separada del mundo.[11]

Además, si no hay yo sin mundo, no hay tampoco yo sin otro yo.[12] He aquí un nuevo hecho de primer orden e importancia. Trataremos ahora de presentarlo e interpetarlo apoyándonos en nuestras descripciones precedentes. Esto deberá ser posible, porque si el ser-en-el-mundo es verdaderamente una estructura única,[13] punto de partida obligado de la analítica del *Dasein*,[14] fuente de la comprensión de todos los modos y características de éste,[15] en este caso el examen que de él hemos hecho debe implicar por uno u otro lado ese otro nuevo hecho que cabamos de describir.

6 SZ 115.
7 SZ 116, 125. No basta objetar que en la vida cotidiana el sujeto existente se complace en calificarse a sí mismo de *mí* o de *yo*, aun cuando ponga en estas afirmaciones una singular insistencia, quizá seguro de que este sujeto es el yo verdadero (SZ 115).
8 SZ 141, 146, 239, 270, 289, 321, 348.
9 SZ 76, 113, 125, 141, 221, 424.
10 SZ 200.
11 SZ 116. Aunque Husserl no es citado, no hay duda de que aquí es a él a quien Heidegger sigue. Husserl, si no cree en la existencia de hecho de una conciencia sin mundo, estima, sin embargo, que gracias a la reducción fenomenológica es posible separar radicalmente la conciencia de su correlato real. La conciencia no se opone entonces sino a un mundo "reducido" (en el sentido husserliano) intencional.
12 "Und so ist. . . ebensowening zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen" (SZ 115). Cf. WGr 97. Una nota se refiere a Max Scheler, mas en otra parte Heidegger reprochará a Scheler no haber nunca querido o podido dar una interpretación ontológica a los análisis que ha hecho a propósito de los diversos problemas planteados por la personalidad. Cf. SZ 47, 210.
13 SZ 53, 180, 351.
14 SZ 53, 117, 180.
15 SZ 53, 117, 176.

En efecto, la descripción del mundo circundante implica la existencia de otros *Dasein*, de un *Mitdasein*.[16] El vestido remite al sastre y a su cliente. El libro que escribo, el campo que cultivo, el auto que construyo, el buque que veo anclado en el puerto, todos son útiles que se refieren a una pluralidad de *Dasein* que son lectores, consumidores, chóferes, viajeros. Estos no están *lejos*, están en *mi* mundo circundante. El lector está en la proximidad del autor, y si yo soy labrador o sastre, mis clientes se integran de suyo en mi *Umwelt*. ¿Se concibe a un médico o a un periodista solos en la esfera de sus preocupaciones? Estas preocupaciones no reciben sentido y realidad sino por los "otros". Si no lo hemos todavía comprobado es porque nuestro análisis del mundo próximo se ha limitado hasta aquí a poner de relieve únicamente la presencia del instrumento, mientras que la manera de existir de estos "otros" se distingue radicalmente de la que caracteriza al objeto intramundano.[17] El mundo próximo en el cual evoluciono no está exclusivamente poblado de utensilios; incluye seres que como *yo* son un *Dasein*,[18] que como yo son ser-en-el-mundo,[19] que como yo tienen un *Umwelt*. Estos "otros" *me acompa-*

16 SZ 117. Antes de abordar la teoría de la pluralidad de los *Dasein*, notemos que algunos autores reprochan a Heidegger haber modificado sus concepciones en esta materia. El reproche, a nuestro juicio, no está justificado, aunque se origina de una confusión de la que Heidegger es responsable. Cuando Heidegger trata del *Dasein*, distingue siempre con cuidado si es cuestión del *eigentliches Dasein*, de una parte, o del *uneigentliches Dasein*, por otra (aunque la subdistinción *uneigentliches Dasein-alltägliches Dasein* sea enunciada con menos rigor; cf. *supra*, pp. 37, 38). Cuando se trata del ser en común (*Mitsein*) o del otro *Dasein* (*Mitdasein*), la misma distinción se impone (Cf. SZ 174), pero no es siempre hecha. Se ha, entonces, pensado erróneamente que Heidegger nos habla ya del *Mitsein* o del *Mitdasein* bajo su forma inmediata, ya del *Mitsein* o del *Mitdasein* auténticos. Trataremos de poner esta distinción en evidencia; resultará de ello que el pensamiento del autor es en todo coherente. Esto nos permite denunciar una confusión bastante frecuente. Hoberg, comentando el pasaje de que tratamos, deplora que Heidegger "conceda al otro hombre simplemente un *'Mitsein'*, pero ninguna personalidad, ningún ser autónomo" (*op. cit.*, p. 16). Hober olvida que el presente pasaje se ocupa del *Mitsein* en su forma inmediatamente accesible, y esto exclusivamente: "Die Aufgabe ist die Art dieses Mitdaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen" (SZ 116). Es evidente que el problema de la personalidad no tiene lugar en este marco. Que no haya aquí "consideración alguna para la personalidad del prójimo" (*op. cit.*, p. 17) es cierto, pero esto no puede ser una crítica definitiva. Hoberg olvida que en la presente perspectiva el problema de la personalidad no puede surgir, y esto en virtud de la definición misma de esta perspectiva.
Una advertencia más acerca de la terminología: *Mitsein* y *Mitdasein* no son sinónimos. El primero designa el ser-en-común como modo de ser, como existencial. El segundo se aplica a un determinado *Dasein* concreto que no soy *yo* (aunque él sea también un *yo*).
17 SZ 118, 121.
18 SZ 118, 124.
19 SZ 118, 120, 123, 161.

ñan,[20] mientras los útiles *me sirven*. Los otros son *mit da: conmigo.*[21]

Pero no es sólo esto. Los "otros" no son eso que *queda* de la humanidad fuera de mí.[22] Si así fuera, vendríamos a establecer un ilegítimo primado del *yo*, una soledad primero "puesta", después "superada". Pero ningún privilegio de este género existe. Los "otros" no se oponen al yo; al *mí mismo*; de ellos, a primera vista no se distingue: entre ellos yo soy *también*.[23] *Mit* y *auch, con* y *también* son existenciales, es decir, constituyentes del ser de *mi* existencia.[24] En mi mismo ser *soy con otro*. Mi ser mismo es existencia común con el prójimo. El mundo que habito lo divido con él –es un *Mitwelt*[25] *co-mundo*. Para el hombre, existir es existir con otros hombres. El prójimo, en el fondo, no es *otro Dasein*, es *Mitdasein*, es esencialmente *conmigo*.

Mas esto no significa que de nuestra existencia *concluimos* la existencia del "otro"; el otro nos acompaña en un mundo del cual, tanto él como nosotros es inseparable. Y si es verdad que nuestras relaciones inmediatas con el mundo tienen sobre todo un sentido práctico, por lo mismo fácil nos será explicarnos cómo nos encontramos con el otro en el trabajo. Aquí también el hecho es signo del derecho. Si otros *Dasein*. son capaces de participar tan estrechamente en mi existencia, la razón es porque el *Dasein* es fundamentalmente y últimamente *ser-en-común* (*Mit-Dasein*).[26] Si fuera de otra manera, podría fácilmente explicarme la experiencia de Pedro, Santiago o Juan, a título de "realidades" existentes, pero no tendría ninguna razón para afirmar: Pedro *es Dasein*, Santiago *es Dasein*, Juan *es Dasein*. Y, sin embargo, tal sentimiento se nos impone de manera irresistible, espontánea, anterior a toda argumentación, aun a la plena conciencia de mi propia persona.[27] Esto es así porque yo *constitucionalmente* soy *Mitsein, ser-en común.*[28] Nuestra

20 SZ 118, 125.

21 SZ 118.

22 *Ibid.*

23 "Die Anderen sind vielmehr die, von denen man sich selbst zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist" (SZ 118).

24 Se habrán advertido los puntos comunes existentes entre semejante concepción –en apariencia la negación de todo individualismo y quizá de todo individuo– y diversas doctrinas políticas actuales. Muchos autores hacen esta comparación; otros no la encuentran tan estrecha. Registremos estas afirmaciones, pero no olvidemos que aquí hablamos exclusivamente del *Mitsein* y *Mitdasein* cotidianos (es decir, prácticamente, inauténticos). A éstos hacen *pendant* los mismos existenciales en el modo auténtico. Pero éstos nos producirán una total inversión de perspectiva. Por ahora sólo trataremos de esto, describir e interpretar lo que es para un hombre de la calle la existencia de su prójimo.

25 SZ 118.

26 SZ 120, 121, 125, 384.

27 El *Ich* no se afirma sino gracias al *Du* y por el *Du* (WGr 97).

28 "Das In-sein ist Mitsein mit Anderen" (SZ 118; también 123).

tesis, por consiguiente, sería en todo rigor aplicable a un Robinson, a quien el naufragio hubiera arrojado en su isla ya el primer día de su vida en este mundo. Cierto es que hay solitarios, seres que consumen su existencia sin cuidarse lo más mínimo de sus semejantes. La objeción no tiene importancia. La misantropía, o si se quiere la ausencia del prójimo –en cuanto tal *ausencia*–, ni siquiera tiene sentido, si no se admite en principio el *Mitsein*,[29] el ser-en-común del misántropo o solitario. No se habla de ausencia sino cuando la presencia es un derecho. No hay soledad sino relativamente a la posible presencia de otro. Puedo, por otra parte, estar solo en medio de la muchedumbre; prueba perentoria de que la verdadera presencia del otro no es reductible al dato de hecho de una vecindad material, sino que se funda en ese factor constitutivo del *Dasein* que es el ser-en-común.[30] Desde este momento habrá que decir que la soledad existe según un modo deficiente del *Mitsein.*[31]

Ya lo hemos visto: si el *Dasein* existe fundamentalmente en el mundo, debe necesariamente preocuparse por este mundo;[32] si el *Dasein* es fundamentalmente ser-en-común, tendrá igualmente que cuidarse del otro. Sin embargo, nuestra relación con el otro no es semejante a la que mantenemos con nuestro mundo próximo; a aquélla conviene una calificación distinta. La actitud del *Dasein* respecto del mundo la definimos como preocupación (*Besorgen*); respecto del otro, se hace concreta en la *solicitud* (*Fürsorge*).[33] Reconozcamos inmediatamente que, a pesar de la importancia que se concede en nuestra existencia a manifestaciones como el "respeto humano", la "prevensión social", la "moda", los "usos", etc., que son otras tantas formas indiscutibles de la solicitud; sin embargo los modos más frecuentes de la *Fürsorge* cotidiana son deficientes o negativos.[34] En la práctica y con la mayor frecuencia permanecemos bastante indiferentes y extraños a los negocios y más aún a la persona del prójimo[35] (en cuanto la *persona* puede pasar algo en la existencia cotidiana). Es necesario atribuir al predominio de estos modos negativos el hecho de que el *Mitsein* haya pasado inadvertido a la mayor

29 "Fehlen kann der Andere nur in einem und für ein Mitsein" (SZ 120).

30 SZ 121.

31 "Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses" (SZ 120, 121, 123).

32 Cf. *supra*, pp. 41, 42.

33 SZ 121.

34 SZ 121, 124.

35 Se trata, entiéndase bien, de los asuntos de otro en cuanto relativos a otro, porque todo hombre tiende irresistiblemente a inmiscuirse en la vida del prójimo, cuando espera de esta intervención un provecho *personal*, aunque sea de simple curiosidad. Claro es que este último caso es un modo *negativo* de solicitud.

parte de los pensadores. Tal es también, a nuestro juicio, la causa de las innumerables teorías sobre el origen artificial de la sociedad. Una obra como el *Contrato social* desconoce absolutamente el ser en común, cuando toma como punto de partida una polvareda de sujetos primitivamente desprovistos de lazos.

No podemos detenernos en describir los diversos modos (positivos, indiferentes o negativos) de la solicitud. El mismo Heidegger se limita sobre este tema, necesariamente accesorio, a algunas indicaciones. Más importantes son las consecuencias del ser-en-común respecto del "conocimiento" del otro.

El principio mismo del *Mitsein* requiere que nuestro "conocimiento" del otro se implique en el conocimiento de sí, e inversamente.[36] En toda circunstancia lo que se "sabe" del otro no puede reducirse a la representación o a la réplica problemática de un original inaccesible.[37] La comprensión del prójimo brota de nuestro ser en común con él y contribuye, por otra parte, a determinar a éste gracias al movimiento circular que sin cesar va de la existencia a su comprensión y de esta comprensión a la existencia.[38] Esto impide que el conocimiento del otro pueda alguna vez tomar la forma de un puro "saber" contemplativo. Lo que en realidad habrá será más bien una *interpretación* del otro, que sigue paso a paso las modalidades de la existencia. Y desde este momento se verá cómo la existencia, por sí misma, es susceptible de autenticidad y de inautencidad.[39]

Por ahora bástenos añadir una palabra acerca de la célebre teoría de la *Einfühlung*. Muchos autores –y la mayor parte de los fenomenólogos[40]– recurren a ella para explicar el conocimiento del otro. Heidegger demuestra fundadamente que esa explicación no basta. A su vez, la posibilidad de *einfühlen* o –según el lenguaje de Scheler– de simpatizar,

36 SZ 123.

37 Veremos que Heidegger rechaza el principio mismo del conocimiento por representación, como también el del conocimiento puramente contemplativo.

38 Hemos hecho ya más de una vez alusión a este círculo, volveremos pronto sobre ello.

39 SZ 174, 298.

40 Heidegger no cita a nadie. Dilthey, Simmel y, sobre todo, Scheler, no pueden dejar de ser considerados. Verosímil es que Husserl también ejerza su influjo aquí. Porque Husserl, en sus *Méditations cartésiennes*, se adhiere decididamente a la *Einfühlung*. "El problema –escribe– se presenta, por consiguiente, en primer término como un problema especial, planteado a propósito de la existencia del otro para mí; por tanto, como problema de una teoría *trascendental de la experiencia del otro*, como el de la *Einfühlung*" (*Méditations cartésiennes*, pp. 76-77). Verdad es que las *Méditations* son posteriores a *Sein und Zeit*. Sin embargo, sabido es que las ideas de esta obra son mucho más antiguas y fueron conocidas por los íntimos de Husserl mucho antes de su publicación. Cierto es que Heidegger estaba sobre ellas perfectamente informado.

pide ser fundada. Y es claro que, tarde o temprano, cuando se quiera dar de ella una explicación en verdad y a fondo, no habrá más remedio que apelar al *Mitsein*.[41] Por lo demás, Heidegger estima que la *Einfühlung*, aun así garantizada, presenta todavía el flanco descubierto a diversas objeciones provenientes, por ejemplo, de la interferencia de la existencia inauténtica con la auténtica. El que existe inauténticamente no podrá interpretar sino una existencia inauténtica. Frente a *otro*, que exista auténticamente, su interpretación deberá ser necesariamente deformadora; no podrá haber en este caso verdadera *Einfühlung*.[42]

Sea lo que fuere de esto, lo cierto es que hay múltiples existentes humanos. Éste es el primer punto.

Volvamos a hora a nuestro primer problema: ¿quién es el sujeto de la existencia cotidiana? ¿Es verdaderamente el *yo*?

Acabamos de mostrar cómo la existencia cotidiana no puede ser solitaria. El más superficial examen de los *hechos*, confirmado por el estudio de los *principios*, revela para cada uno de nosotros una dependencia radical e insuperable respecto del otro. Ciertamente, es cosa comprobada que cada uno trata de distinguirse de los otros por todos los medios, pero sin lograr conquistar ninguna independencia.[43] Sin embargo, cuando me pregunto con precisión a quién estoy sometido en particular, no puedo responder. Sondeando mi situación frente a Pedro, a Pablo o Santiago, soy capaz de comprobar que soy libre o puedo serlo en cada uno de estos casos particulares; pero esto será para colocarme bajo la servidumbre de algún otro. En su conjunto, mi existencia es implacablemente heterónoma. Debo dormir por la noche y trabajar durante el día si quiero que mis asuntos conozcan la prosperidad; llegar a tiempo al andén de la estación si quiero viajar; vestirme de determinada manera si quiero ser admitido en tal reunión, frecuentar tal medio. Lo repetimos, se puede, renunciando a la condición social que implica, sustraerse a cada una de estas obligaciones en particular. Pero esto equivaldría a lanzarse hacia otras posibilidades sometidas a otras presiones. Es inevitable el vivir en esta dependencia, aunque en particular y absolutamente todas las dependencias pueden excusarse; y, por otra parte, es muy probable que una tiranía sin tirano es la más cruel y gravosa de todas.

Este innominado tirano es un sujeto neutro, impersonal, el *se* del "*se* dice. . .", "*se* habla. . .", "*se* viste ahora así. . .".[44] La vida cotidiana me obliga a plegarme a la dictadura del *se*. Nada escapa a su dominio: preocupaciones, placeres, sentimientos, las mismas ideas, todo –al me-

41 SZ 125.
42 SZ 298.
43 SZ 126.
44 *Ibid.*

nos en el plano de la vida diaria– nos es *impuesto*; sin resistencia sería posible. El menor conato de originalidad está minado en su base o se paga con una dependencia más estrecha en otros terrenos.

El verdadero "sujeto" de la existencia cotidiana es este "se" impersonal, puesto que en todo momento y en toda ocasión me dicta lo que yo debo hacer o ser. *Yo* quedo absorbido por *él*.

El "Man", el impersonal, rinde culto a la banalidad media (*Durchsnittlichkeit*). Dispone en todas las materias de una medida ordinaria aplicable a todos los casos posibles. Esta "medida media" *debe* ser implacablemente respetada; a este fin, el *Man* utiliza medios de coacción extensos, variables e irresistibles. Toda excepción es destruida y *uno* se esfuerza por presentar toda novedad como perniciosa, o si llega ésta a triunfar a pesar de todo, a presentarla como cosa muy vieja.[45] El nivelamiento universal es procurado encarnizadamente y a propósito de todo.[46] El secreto y la personalidad son combatidos sin tregua;[47] el *Man* fomenta la instauración de una existencia "abierta", completamente difundida y expuesta a *todos los vientos* (*offentlichkeit*). Cada uno se disuelve en todos los demás.[48]

Interviniendo por todas partes con autoridad, el *Man* retira a cada uno el sentimiento de su responsabilidad. Aunque yo debo decidir, el *Man* me prescribe qué es lo que a *uno* le conviene hacer en cada caso. Pero donde todo el mundo es responsable, nadie lo es en realidad.[49] El *Man* me libra así del peso de mi existencia propia[50] y satisface así al instinto de ligereza que duerme en todo *Dasein*,[51] enemigo interior que conspira en su servidumbre. Las dificultades de la resistencia crecen en proporción con lo que se la he concedido. El yugo se refuerza a medida que se va cediendo,[52] y así cada vez vamos siendo menos capaces de asegurar nuestras propias posibilidades.[53] En compensación de nuestro abandono, el *Man* nos concede seguridad, quietud y confianza.[54] Todo deseo

45 SZ 127.
46 *Ibid.*
47 SZ 127, 175. La idea del *secreto*, del *misterio* como carácter constitutivo de la personalidad se encuentra ya en Kierkegaard. Cf. J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, pp. 92, 111, 188. La mayor parte de los rasgos propios del *Man* de Heidegger están tomados o al menos son comunes en la *Plebs* de Kierkegaard. Cf. J. Wahl, opúsculo citado, p. 457.
48 SZ 126, 174-175, 239.
49 SZ 127, 268.
50 SZ 127, 268.
51 SZ 128.
52 *Ibid.*
53 SZ 178.
54 SZ 177, 347.

de comprensión y de existencia profunda acaba por ser ahogado bajo las aguas de la impersonalidad.[55]

Esto nos explica que una analítica existencial cuidadosa de llegar a las raíces del existir humano no logrará esto si no hace positivamente violencia a la quietud satisfecha de las interpetaciones cotidianas.[56] Lo que más adelante llamaremos la comprensión y la existencia auténticas del *Dasein* deben ser conquistadas en lucha contra sus propias disimulaciones.[57]

Está dicho: este *Man*, este impersonal, que en el fondo no es nadie,[58] define la forma extrema de la existencia en común.[59] Entregado a este modo de existencia, el verdadero *yo* no ha sido todavía encontrado, si es que no está ya definitivamente perdido.[60] El *Man*, anticipémoslo, es el *Dasein* en su existencia inauténtica.[61] Es *él*, y no *yo*, el verdadero sujeto de la vida cotidiana.[62]

No creemos que el *Dasein*, al dispersarse en el *Man*, sufra una disminución de *realidad*,[63] que por esto resulte *menos existente*. El *Man*, la impersonalidad, es una determinación perfectamente positiva del *Dasein*.[64] Por su dispersión en el "se", nuestra existencia no se entrega al domino de un existente *extraño*,[65] sino que se abandona a una existencia, por decirlo así, comunal, que pertenece verdaderamente a ella misma, que es un modo de su ser.[66] La servidumbre al *Man* no impulsa al *Dasein* hacia un ser exterior al suyo propio, sino hacia un cierto modo de sí que consiste en no ser *sí mismo*.[67] Por esto, el *Dasein*, existiendo como *Man-selbst, uno mismo*, si es una nada de personalidad, no es, sin embargo, una pura nada,[68] sino un *ens realissimum*.[69] El *Man-selbst* (uno mismo) es el modo según el cual el *Dasein* existe más frecuentemente,[70] y que en alguna gente nunca jamás es superado, aunque en reali-

55 SZ 177.
56 SZ 311.
57 *Ibid.*
58 SZ 128, 253.
59 SZ 126, 175, 239.
60 SZ 128.
61 "Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit" (SZ 128). También 129, 252.
62 SZ 127, 128.
63 *Ibid.*
64 "Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als positive Möglichkeit des Seienden" (SZ 176); cf. también 129.
65 SZ 176.
66 *Ibid.*
67 SZ 178.
68 SZ 128.
69 SZ 128, 170, 176.
70 SZ 129, 167, 176, 181, 190, 193, 267, 317, 383.

dad no es ni necesario ni permanente.[71] En ciertos casos podrá ser vencido, pero siempre a costa de un verdadero drama. El *Dasein* auténtico que surgirá de esta victoria no será un existente distinto del que estaba esclavizado al *Man-selbst*, al *uno mismo*; será el mismo existente, pero siendo de otra manera. El *Dasein* auténtico es una *modificación* del *Man*.[72]

No hay que confundir el *Man* con esa entidad parecida del "sujeto colectivo" de los sociólogos.[73] El *Man* es un existencial, un constitutivo de la estructura del *Dasein*.[74]

El carácter positivo del *Man*, del *Dasein* como *Man-selbst*, impide toda apreciación moral de sus efectos.[75] No puede hacerse de él –en teoría– un objeto de una valoración negativa (*negative Wertung*).[76] Sólo a título de hecho se impone a la descripción del fenomenólogo.

En realidad, los términos mismos de la descripción muestran –y lo mostrarán cada vez más– que Heidegger no se mantiene dentro de esos límites de la fenomenología pura. Insinúa –y de la manera más manifiesta (lo que no quiere decir más justificada)– una jerarquía de los dos modos fundamentales. Y es lícito creer que esta pretendida neutralidad no se mantiene sino para velar la gratuidad de las apreciaciones prestándolas bajo el color de descripciones puras.

Queda dicho que a todo modo de existencia corresponde una manera de comprender la existencia. Habrá, por consiguiente, bajo el dictado del *Man*, una interpretación de la existencia,[77] interpretación que gozará de favor universal y estará marcada con el sello de la evidencia de las cosas de la vida diaria, la *Selbstverständlichkeit*. Es con base en esta interpretación como el *Dasein* forma sus concepciones preontológicas[78] relativas al mundo, a sí mismo y al ser en el mundo.[79] Estas concepciones no hacen sino reflejar y llevar hasta lo absoluto las preocupaciones limitadas de la existencia cotidiana, las cuales, estando dominadas por la importancia del mundo circundante, tienden naturalmente a interpre-

71 SZ 259.
72 SZ 130, 179, 267.
73 SZ 128.
74 "Das Man ist ein Existential und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins" (SZ 129).
75 SZ 175, 176.
76 SZ 222. Es, sin embargo, manifiesto –y el lector está convencido de ello– que los términos empleados para describir este nivel de existencia implican ya una apreciación. Se verá que esta tendencia crece constantemente, aunque Heidegger se sirve de criterios que no son ni explícitos ni justificados. Cf. G. Gurvitch, *op. cit.*, páginas 213, 214, 232.
77 SZ 383.
78 SZ 130.
79 SZ 129.

tarlo todo según ese mismo mundo.[80] El mismo mundo se restringe al *Umwelt*, al ambiente;[81] en éste, los útiles toman la rigidez de *cosas*.[82] Muy pronto el mismo *Dasein*, vencido por el interés que incorpora a estas cosas, no puede ver la existencia sino bajo esta forma, y acaba por considerarse a sí mismo como una cosa entre las cosas.[83]

No nos conviene detenernos ahora en la apreciación de esta concepción inauténtica de la existencia (que, por otra parte, no puede ser todavía expresamente presentada como tal). Su verdadera figura sólo se descubre integrada en el conjunto del sistema. Digamos, sin embargo, una palabra sobre la unilateralidad de esta concepción, a pesar de la exactitud de la mayor parte de los rasgos.

Muchas existencias responden ciertamente a esa descripción. Y concedemos que algunas hay que no se separan jamás de la imagen pintada por Heidegger. Pero esto de ninguna manera autoriza para reducir toda existencia humana, aun limitada al plano de la inautenticidad, a una actividad puramente utilitaria (*blosser Geschäftigkeit*,[84] según la expresión de Hoberg): sería una exageración manifiesta. No es todo cosa ni cosismo, aun en ese plano de la inautenticidad. Cierto es que el dominio que escapa al imperio de la materialización grosera no es tan fácil de descubrir como el que evoca Heidegger. Pero no es por eso menos real. El amor, el sentimiento del deber que cumplir, la fe religiosa, son capaces de sellar y transformar enteramente existencias que ruedan en la apariencia por el carril sin gloria de la actividad cotidiana más banal. Si

80 SZ 289, 311, 321.
81 "Das In-der-Welt-sein geht zunächst in der besorgten Welt auf" (SZ 172; también 252).
82 SZ 130.
83 SZ 130. Uno se siente tentado a invocar aquí la teoría bergsoniana de la "sclérotisation" y del "morcelage". Las diferencias son profundas, porque Heidegger se separa radicalmente de Bergson desde el momento que indica el porqué de estas deformaciones. Bergson incrimina el primado de la inteligencia, enteramente vuelto hacia las necesidades de la vida práctica. Para Heidegger estas necesidades no son una *causa*, sino, como veremos, un pretexto. Son para el *Dasein*, incapaz de soportar el peso de su condición original, un medio de huida. El *Dasein* no engendra el cosismo por el hecho de afanarse por la acción práctica, sino que se entrega a la acción práctica porque sabe que ésta le procurará el cosismo, el cual, por su solidez, por su permanencia, le procurará la ilusión de escapar de la existencia angustiada, inconsistente y efímera, amenazada por la muerte y la nada que le impone su condición original. Verdad es que *Les deux sources de la morale et de la religion* dicen cosas análogas sobre el papel de la inteligencia, pero sin jamás haber querido o podido darles la misma importancia y la misma profundidad. Es lo que, por otra parte, Heidegger reprocha a Bergson: éste no ha logrado nunca librarse enteramente de las categorías tradicionales, naturalmente al servicio del "cosismo".
84 C. Hoberg, *op. cit.*, p. 13.

Heidegger parece ignorarlo, en parte se debe a que confunde –erróneamente– existencia y la expresión de ella elaborada por el existente. De hecho es indudable que cuando estos seres traten de expresar su amor, su deber o su fe, tendrán que servirse del único lenguaje de que disponen, lenguaje todo plagado evidentemente de clichés, de banalidades, de *Selbstverständlichkeiten,* que forman el claro tesoro literario del *Man,* del hombre anónimo de la calle. Pero es un error sacar conclusiones del amor de un hombre por las novelas de las estaciones y de la fe del carbonero por los documentos del barrio de San Sulpicio –digamos nosotros por el lenguaje de los barrios bajos, del cual tiene que servirse el carbonero necesariamente cuando tiene que comunicar sus pensamientos.

Muy justa es la tesis de Heidegger, según la cual se da una correlación estrecha entre la existencia y su comprensión, pero con tal de que se convenga en separar el comprender y el expresar. Heidegger, en general, forzado por la defensa de una tesis que expondremos muy pronto, opone casi con brutal antítesis una inautenticidad de *etouffante tristesse* (según la frase de Gabriel Marcel) y una autenticidad cuya grandeza desesperada es inasequible a la mayor parte de los hombres –dejando ahora a un lado su muy discutible *verdad*–. Quizá una experiencia menos filosófica de la existencia demostraría que de hecho elementos de autenticidad e inautenticidad coexisten casi constantemente en una misma existencia, siendo excepcional la adhesión total de una existencia al uno o al otro modo. Hay, indudablemente, "realidades" (permítasenos esta palabra), como el amor y la fe, que hacen posible a todos el acceso a la grandeza auténtica. Sólo ellas tienen poder para disociar la profundidad de la vida espiritual con la intensidad de una reflexión puramente intelectual, que necesariamente está reservada a la minoría. Pero la doctrina de Heidegger, que hemos expuesto, niega la entrada al amor y a la fe, de lo cual se sigue inmediatamente que tal teoría obliga a echar en la absoluta inexistencia a la casi totalidad de la humanidad, y esto porque se resiste tercamente a considerar lo que en la vida humilde y llana de cada hombre no es puro utilitarismo, *blosser Geschäftigkeit,* para entregar a éste el absoluto dominio de la existencia cotidiana;[85] y esto, notémoslo una vez más, a pesar de la pomposa calificación de *ens realissimum* que se concede al *Man,* al hombre anónimo e impersonal de ese lenguaje de todas las bocas.

85 Este desconocimiento de lo que nosotros tenemos tendencia a llamar la autenticidad de la existencia cotidiana proviene de que Heidegger niega todo valor a lo que no manifiesta la aceptación nihilista de la muerte; de ninguna manera que sea su pretensión –como propugna sin buena fe Hoberg– describir al "hombre marxista" (*op. cit.,* p. 98) o el tiempo de la postguerra weimariana (páginas 19-20).

Y aquí aparece al descubierto por vez primera la enorme potencia de destrucción disimulada que constituye, sin duda, el fondo mismo del pensamiento de Heidegger al mismo tiempo que su trágica grandeza.

"Heidegger's is a demoniac nature",[86] Heidegger es una naturaleza demoníaca, ha dicho uno de sus comentadores. Esta expresión es justa y en ninguna parte se impone con mayor fuerza que en esta oposición áspera, violenta y sin atenuantes, que nuestro autor establece entre los dos modos fundamentales de la existencia humana. Pero estas acotaciones son prematuras.

86 Fritz Kaufmann: *Concerning Kraft's 'philosophy of existence'* en *Philosophy and phenomenological research,* Buffalo, marzo, 1941, p. 359.

5. LA ESTRUCTURA DE LA HECCEIDAD
(*Befindlichkeit, Verstehen, Rede*)

Hasta el presente nos hemos esforzado por analizar los diversos elementos del ser-en-el-mundo. Descomponiendo por necesidades de exposición una expresión que ante todo remite a una estructura única e irreductible;[1] nuestra investigación ha versado primero sobre el mundo, después sobre el ser del que se dice que está en el mundo. Nos hemos preguntado quién es este ser. Hemos, finalmente, intentado determinar con precisión la manera como este ser inhiere en el mundo, está *en* el mundo.

Sin embargo, sobre este último punto nuestras determinaciones han sido principalmente negativas. Hemos, sobre todo, mostrado cómo no debe ser entendida esta inherencia. Vamos a intentar ahora, ayudándonos de los resultados obtenidos, volver sobre el mismo asunto, con la esperanza de poder tratarlo más positivamente. No es menester decir que no será la menor ventaja de estas nuevas explicaciones poner a plena luz la estricta unidad del *Inder-Welt-sein*, forzosamente un poco en segundo plano en nuestro anterior estudio por razón de la exfoliación, un poco deformadora, pero inevitable, a que hubimos de someter aquella realidad.

Nuestro objetivo será ahora descubrir la estrecha implicación, la articulación orgánica de los diversos elementos que forman conjuntamente el *ser-en-el-mundo.*

Nuestra investigación versará en primer término sobre el *Da* del *Dasein* o, si se prefiere, sobre la "hecceidad" de la existencia humana. Es ésta, en efecto, la que define nuestra inherencia, nuestra manera de ser *en.* Es cosa manifiesta que el *Da* del *Dasein,* mi *ser-ahí,* mi hecceidad encierra el misterio último de mi existir. En ella se unen, se concretan, se articulan y se exteriorizan mutuamente los diversos *elementos* de que hemos tratado anteriormente. ¿Qué es lo que hace que yo pueda *estar*

[1] SZ 53, 180, 351.

ahí? No hay duda que, resuelto este problema convenientemente, comprenderemos entonces el mundo, el espacio, los objetos del mundo y nuestra individualidad. Porque es en realidad todo esto lo que concurre a hacer de mí un existente que está ahí, que se manifiesta como dotado de hecceidad. Este problema es más general todavía que el misterio de la existencia *encarnada,* de que habla Gabriel Marcel.[2] Porque nuestro cuerpo no es sino la consecuencia tangible de una situación más profunda, que él no absorbe enteramente. Es ésta una de las razones –no todas son excelentes– que inclinan a Heidegger a no considerar el problema del cuerpo como enteramente fundamental.

Vamos, pues, a estudiar la manera como está constituida la hecceidad de nuestra existencia, el *Da* del *Dasein*.

Nos encontramos aquí de nuevo con diversos componentes, que es menester examinar uno a uno.

Todo *Dasein* tiene, de alguna manera, un sentimiento de su "situación original". Todo *Dasein* tiene, de alguna manera, el sentido de la *Befindlichkeit.* Expliquemos esta primera y enigmática afirmación.

Es un hecho que el *Dasein* experimenta en cada momento de su existencia un determinado estado afectivo.[3] No hay un instante en que no seamos presa de una *Stimmung,* de un estado de ánimo, aunque éste sea de perfecta indiferencia. Estos estados son infinita e instantáneamente modificables. Su mutabilidad, la presteza de su aparición o desaparición, sus grandes posibilidades para marcar típicamente cada uno de los posibles sucesos de nuestra vida, prueban hasta qué punto el *Dasein* está natural e inevitablemente afectado.[4] Cierto es que en la mayor parte de los casos no acertamos a descubrir el porqué de un sentimiento que bruscamente experimentamos.[5] Menos aún podemos adivinar adónde nos conducirá este sentimiento o de dónde viene.[6] Esta ignorancia muestra tan sólo cuán inferior es la capacidad explicativa del conocimiento a la capacidad reveladora del sentimiento.[7] Somos afectados (*durchstimmt*) y sensibles a realidades que no llegan a franquear el seno de la conciencia *cognoscente.* El sentimiento nos lleva de la manera más natural a profundidades insondables para el pensamiento. Todos los estados de alma intensos son capaces de revelarnos la totalidad del ser en que existimos, que nos sensibilizan, sin llegar a tener de él una conciencia explícita.[8]

2 Cf. "L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique", en *Etudes philosophiques,* Gand, 1939, pp. 101-127.

3 SZ 134.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *Ibid.* Las mismas observaciones en Kierkegaard: "El temple es como el río Níger de Africa: nadie conoce su origen, nadie conoce su desembocadura, sólo es conocido su curso" (*Obras,* edic. Gottsched und Schrempf, VI, p. 288). El texto siguiente es aún más característico y denota bien la manera de Kierkegaard: "Una mañana, al levantarme de la cama, me encontraba yo de manera desacostumbrada admirablemente; contra toda analogía, este bienestar fue en aumento durante toda la mañana; a la una en punto llegaba a su punto más alto y aún esperaba el máximo grado, que ningún termómetro del bienestar llega a marcar, ni siquiera en la fantasía de los poetas. . . De repente algo comenzó a escocerme en el ojo izquierdo. Qué era. . ., yo no lo sé; lo que sí sé es que en ese mismo momento me precipitaba en el abismo de la desesperación" (*Ibid.*, III. p. 161 y ss.).

Lo que, según Heidegger, es la fuente de todos los sentimientos, es un estado afectivo, que coloca al hombre delante de su *Da,*[9] ante la desnudez de su condición original. Este sentimiento es verdaderamente el de nuestra situación fundamental, aunque esta situación pueda quedar oculta,[10] no ser *percibida,* permaneciendo en todo caso impenetrable al conocimiento teórico. El sentimiento de la situación original expresa afectivamente –y no cognoscitivamente– *mi* condición fundamental. Esta condición hace de mí un *Da-sein* en cuanto que soy exactamente el *punto* en que se entrecuzan, se implican, se revelan y esclarecen el mundo, yo mismo y todos los demás.[11] El ser-en-el-mundo es por identidad el lazo y concreción de todos estos elementos diversos; el sentimiento expresivo de esta situación es lo que Heidegger denomina la *Befindlichkeit* (literalmente: el sentimiento abrupto de *encontrarse ahí*).[12] No es menester referir este estado afectivo a un estado más profundo, del cual derive; el sentimiento de la situación original no deriva de nada,[13] puesto que es la repercusión o, más exactamente, la afirmación en el orden de la afectividad de una situación más allá de la cual *no hay nada.*[14] Por el contrario, la verdad es que todos los estado afectivos que asaltan al *Dasein* a lo largo de su existencia tienen su fuente, próxima o lejana, patente u oculta, en el sentimiento primero que expresa mi situación original.

Este sentimiento me hace sentir mi precariedad, mi contingencia, mi inestabilidad. Trata de revelarme que mi existencia no es cosa lograda, sino que está siempre puesta en juego; que está siempre por hacer,

7 SZ 134.

8 WM 15.

9 SZ 134, 139, 141, 181.

10 SZ 134, 340.

11 La *Befindlichkeit* (sentimiento de la situación original), "istüeine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft Inder-Welt-sein ist" (SZ 137). Cf. también pp. 162, 190.

12 "Sie [die Stimmung] kommt weder von 'Aussen' noch von 'Innen'; sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf" (SZ 136).

13 *Ibid.*

14 Para el *Dasein* no hay, en efecto, nada más allá del hecho de estar ahí, *da.*

que yo respondo de ella, que es menester asumirla y recibirla como carga.[15] No importa cuál sea el estado afectivo que me signifique: de lo que siempre me avisa es del punto en que estoy en este ir cargando con mi existencia.

Sin embargo, estas revelaciones rara vez llegan a ser captadas y reconocidas. La mayor parte de mis emociones concretas están deformadas, divorciadas de su sentido real. Diremos muy pronto por qué y cómo. No obstante, a veces sucede que, a pesar de todo, descubren su origen y manifiestan su mensaje, sin que nada permita prever esta revelación.[16] La encarnizada resistencia que les pone la vida cotidiana hace que esas irrupciones sean muy raras. Normalmente el sentido de nuestros estados afectivos se embosca o disfraza; y así también no es de extrañar que el sentimiento fundamental, que tiene por misión ponernos cara a cara de nosotros mismos, las más de las veces no consiga sino reforzar el desarreglo, que envuelve en tinieblas la existencia cotidiana.[17] Por esto mismo también los sentimientos particulares que de ordinario nos animan son, o bien el de repulsión (*Abkehr*) ante la existencia, el de la impresión, de que es un peso insoportable, o bien el del deseo de asumirla plenamente (*Ankehr* o *Inkehr*).[18] Y aún más frecuentemente nos domina aquel sentimiento de repulsión que éste de aceptación generosa.[19]

El *Abkehr* es entonces el primer paso de un alejamiento creciente respecto de mí mismo, que acabará por *desarraigarme* enteramente. Me obligará a no ser yo mismo, a rechazar la existencia auténtica para aceptar la caída en la servidumbre al *Man*.[20] Y más ordinariamente ese sentimiento está tan perfectamente amasado por las secretas resistencias del *Dasein* cotidiano, que no se presenta ya como un alejamiento, repulsión o huida, sino que se convierte en una *Verstimmung*; es decir, en una ceguedad completa respecto de mí mismo, de tal manera que la afectividad pierde todo sentimiento de sí mismo para entregarse a los objetos de la preocupación. Uno vive contento con la posesión del dinero, se siente desgraciado si le falta, pero el gozo o el disgusto no son ya medida del propio existir; están privados de toda resonancia sobre el sujeto en cuanto existente, no expresan sino las vicisitudes de sus objetos, o más exactamente todavía, las complicidades o resistencias que estos objetos parecen manifestar respecto de su preocupación.

[15] SZ 134, 276.
[16] "Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes 'Dass es ist und zu sein hat' aufbrechen" (SZ 134).
[17] SZ 276, 340.
[18] SZ 135, 340.
[19] SZ 138.
[20] SZ 139.

Bajo su forma primitiva, el sentimiento de la situación original nos da —o pretende darnos— a entender que el *Dasein* está arrojado y abandonado en la *hecceidad* de una existencia que le ha sido impuesta. Tal es la *derelicción*[21] (*Geworfenheit des Daseins*).[22] En el sentimiento de esta derelicción nos encontramos con algo más que la constatación de un simple hecho: ese sentimiento expresa también o al menos insinúa que ese abandono pertenece a la condición humana como tal; sin derelicción en el mundo no podemos existir *ahí*, existir como *Da*. Pero es menester toda cautela en la interpretación de este abandono. No se ha de entender como si significara un suceso único, algo pasajero, como el hecho de que yo haya sido de una vez para siempre arrojado al mundo y entregado pasivamente a él. No; esta derelicción es inseparable de la responsabilidad, a la cual hacíamos alusión más arriba. El hombre ha sido abandonado al mundo con la obligación de *consumarse*, a pesar de su impotencia y contra ella, a pesar de ser un hecho que ningún hombre *ha escogido* el existir, que todo hombre, desde el primer momento en que tiene conciencia de existir, *ya* está embarcado. Y por lo mismo que esta lucha nunca termina; la realidad de la derelicción jamás se borra o es abolida.[23] El abandono nunca será un hecho pretérito, es invencible y *se continúa* a lo largo de nuestra existencia,[24] como característica suya que es. *Dura* por efecto de la misma lucha que mantenemos contra ella a fin de conquistarnos a nosotros mismos. Este combate impide que la derelicción sea alguna vez un hecho muerto, *sido*. El *Dasein* se conquista a sí mismo contra una soledad y un abandono sin cesar renaciendo.[25] Es una nueva manera de expresar una tesis conocida: para el *Dasein* el precio de su existencia es su propio ser.[26] La derelicción, en su significación completa, expresa el modo de existir de un ser, que arrojado al mundo sin habérsele para ello pedido su consentimiento, no *podrá ser sino gracias* a sus propias posibilidades y no podrá ser comprendido sino por ellas.[27]

Desde este momento es evidente que la captación expresa de la de-

[21] Tomamos esta traducción de la palabra *Geworfenheit*, de M. Corbin (*Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 15). [En francés: *déreliction.*]
[22] SZ 135.
[23] La *Geworfenheit* no es un "abgeschlossenes Faktum" (SZ 179).
[24] SZ 179, 284.
[25] No se trata aquí de la soledad del hombre respecto del hombre, que Heidegger se jacta de haber eliminado, sino de la soledad de la naturaleza humana, que carece de toda ayuda en su lucha por la existencia. Heidegger no dice —se entiende fácilmente por qué— cuál es esta ayuda con la que el hombre tiene tendencia a contar y que irremediablemente nos falta.
[26] SZ 179.
[27] "Die Geworfenheit aber ist die Seinsart eines Seienden, das je seine Mö-

relicción denotará la comprensión auténtica de la existencia.[28] Es claro también que si semejante revelación es constantemente insinuada por el sentimiento de la situación original y sus derivados, ésta, a su vez, se verá constantemente coartada por las tendencias quietistas de la existencia cotidiana. De aquí proviene que el *Dasein* no logra sino raras veces sacar de sus estados afectivos todo lo que en realidad contienen. De ahí también ese disfraz y esa deformación, que habitualmente les imponemos, cuando tratamos de interpretarlos y comprenderlos.[29] Y la causa es, primeramente, porque las potencias de la razón no pueden explorar fácilmente los abismos accesibles a las "razones del corazón", y después, porque las "razones del corazón" no tienen por sí mismas licencia para manifestarse libremente, estando las más de las veces el *Dasein* resuelto a no entender lo que esas razones le quisieran decir.

Añadamos finalmente que el sentimiento de la situación original no debe ser entendido según la acepción ordinaria de la palabra "sentimiento". No se trata, de ninguna manera, de la coloración afectiva de un suceso *exterior*. Fácilmente se piensa que la tristeza experimentada por la muerte de una persona amada sea como el comentario *interior*, que es consecuencia del suceso *exterior*: el fallecimiento del amigo. Una interpretación así es, sin duda, errónea, haciéndola extensiva a todos los sentimientos; lo es ciertamente en el caso de la *Befindlichkeit*. Esta es rigurosamente simultánea (*gleichursprünglich*) con la derelicción y con la constitución de la hecceidad, de la cual es, por otra parte, un componente.[30]

El sentimiento de nuestra situación original está, como se ha dicho, en la fuente de todos nuestros estados afectivos. Si, por consiguiente, acabamos, por ejemplo, de comprobar que el mundo es capaz de conmovernos y de afectarnos, será necesario referir esta posibilidad al sentimiento de la *Befindlichkeit*.[31] Este sentimiento es precisamente lo que nos revela nuestro estar en presencia del mundo en el *Da*, lo que nos "sensibiliza" respecto de él.[32] Esta sensibilidad es la condición misma del funcionamiento regular de nuestros sentidos.[33] Sin ella, si por un

glichkeiten selbst ist, so zwar, dass es sich in und aus Ihnen versteht. . ." (SZ 181). Cf. también p. 284.

28 SZ 221.

29 SZ 135-136.

30 "Sie [die Stimmung] kommt weder von 'Aussen' noch von 'Innen', sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf" (SZ 136).

31 SZ 137.

32 SZ 137.

33 "Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins" (SZ 137). Se encuentra la misma doctrina en buen número de pensadores contemporáneos. Para Gabriel Marcel, en especial, la sensación no

imposible nos fuera dado registrar datos sensoriales, entonces quedaríamos ante ellos indiferentes e inertes, con lo cual perderían toda eficacia. Un mundo reducido a la noción de puro espectáculo será para nosotros como si no existiera.

Entre los estados afectivos particulares, modos derivados de la *Befindlichkeit*, hay dos que presentan desde el punto de vista de la analítica existencial un especial interés: el *miedo* y la *angustia*. Diremos ahora unas palabras sobre el primero, dejando la consideración del segundo para el momento en que tratemos del paso a la existencia auténtica.

En tres cuestiones se resume la analítica del miedo. ¿Qué es el temor? ¿Qué tememos? ¿Por quién y por qué experimentamos el temor?[34]

El miedo es siempre provocado ya por un existente intramundano, ya por otro *Dasein*.[35] Este o aquél, que no son generalmente conocidos en sí mismos, no pertenecen a nuestra proximidad inmediata, pero se acercan a ella amenazando turbarla. Sin embargo, esta amenaza de irrupción no se mira como algo que debe necesariamente realizarse, porque es esencial al peligro no ser inevitable. Se podrá uno librar de él, mas en la espera el peligro *se acerca*,[36] sin despojarse nunca de la incertidumbre, que es constitutiva del temor.[37] El miedo consiste en entregarse a la amenaza, en vez de imponerse las reacciones ordenadas capaces de conjurarla, y esto hasta la completa pérdida de sí mismo.[38]

Por quien temblamos es siempre y necesariamente un *Dasein*. Por mí es por quien yo tengo miedo. Tengo miedo por mí mismo, porque mi existencia no tiene nada de roca inexpugnable, como constante interrogante que es. Sería inaccesible al temor si me sintiera ser una existencia invariablemente asegurada.[39] El miedo me descubre la esencial precariedad de mi ser; por esto remite al sentimiento de la situación original, si bien no se puede confundir con ésta por el hecho mismo de que hace desviar sobre un objeto exterior a mí un peligro cuya verdadera fuente está en mí.

Cierto es que muchas veces uno teme por su casa, por su fortuna, por su carrera. Pero esta objeción nada prueba. El *Dasein* de la vida diaria está tan embebido en su mundo próximo, que no pueda ya distinguirse

hace sino expresar nuestra participación en el mundo, participación que, a su vez, está constituida por nuestra condición de ser encarnado. (Cf. *L'être incarné, repère central. . ., op. cit.*, pp. 114, 115, 116).

34 SZ 140.

35 SZ 140, 185, 186.

36 SZ 140, 141, 142, 185.

37 SZ 141.

38 SZ 342.

39 SZ 141.

de él se identifica plenamente con el objeto de sus preocupaciones.[40] Mis bienes, mi habitación, mi situación definen con la mayor frecuencia para mí una proximidad, de la cual soy impotente para abstraerme: cuando aquellas cosas están amenazadas, también *yo* lo estoy. Incluso, a veces, se da la apariencia de que tiemblo *por otro.* En realidad, yo temo por *mi* existencia en común con este otro, del que he llegado a ser inseparable, o por las costumbres de la vida o por los lazos del interés.[41] Nadie podrá experimentar temor por un señor X, con el cual no esté ligado por vínculo alguno.

El sentimiento de la situación original (*Befindlichkeit*) es, en el orden de la afectividad, al mismo tiempo que la fuente de todos los sentimientos particulares, el primer constitutivo de la *hecceidad* del *Dasein.*

El lector podrá ya medir el error de los que pretenden catalogar el pensamiento de Heidegger entre las filosofías del sentimiento y de la emotividad.[42] Es un manifiesto contrasentido. Porque primeramente la teoría de la *Befindlichkeit* se aparta mucho de las teorías ordinarias del sentimiento. No pretende de ninguna manera dar a este sentimiento una coloración afectiva; por el contrario, trata de encontrar el *fundamento* de la afectividad al mismo tiempo que la revelación —eludida o no— de nuestra condición.

En segundo lugar, la *Befindlichkeit,* por muy importante que sea, no es, sin embargo, sino uno de los elementos constitutivos de la hecceidad. Hay otros elementos tan esenciales como ella.

Uno de estos elementos es la *interpretación* (*das Verstehen*).[43] Hemos ya afirmado que toda modalidad de la *Befindlichkeit* lleva consigo una cierta interpretación por parte del *Dasein.* Pero conviene inmediatamente advertir que esta interpretación nada tiene de *explicación racional* (aunque toda explicación racional deba aparecer como un modo de interpretación), y que tampoco tiene necesariamente el sentido de una dilucidación de un estado afectivo. En efecto, hay interpretaciones que *eluden* la verdadera realidad, y tales son con mucho las más numerosas.

La interpretación, como en seguida se verá por nuestra exposición,

[40] SZ 141.
[41] SZ 142.
[42] De ellos es G. Gurvitch (*op. cit.,* p. 210) y, todavía con mucha menor información, L. Brunschvicg, que habla, bastante ligeramente, de las "variations éblouissantes de M. Martin Heidegger sur la *delectatio morosa*" (*La raison et la religion,* París, Alcan, 1939, p. 182).
[43] Traducimos, siguiendo los consejos de E. Fink, *Verstehen* por *interpretación,* a fin de hacer resaltar bien que este existencial se diferencia totalmente de las nociones ordinarias de *comprensión-intelección* y aun de *explicación.*

es un "momento" de la existencia, un elemento constitutivo de la hecceidad del *Dasein,*[44] que es fuente de todos los modos de conocer.[45]

La *Befindlichkeit* era, como se acaba de decir, la revelación, en el orden de la afectividad, del lazo de unión del *Dasein* con el mundo bajo la forma del *In-der-Welt-sein,* revelación no *refleja,* sino *constitutiva* de ese lazo (que es la hecceidad misma).

Llamamos *interpretación* (*Verstehen*) a la *aprehensión* de este mismo vínculo entre el *Dasein* y el mundo, aprehensión constitutiva también a su vez de lo mismo que aprehende.

Se preguntará por qué se hace aquí cuestión de interpretación y no más bien de simple *captación.* La respuesta es fácil: no se capta sino el *hecho,* clauso, acabado, brutal. Ahora bien, nuestro ser en el mundo no es de ninguna manera un hecho delimitable, "discernible", como la piedra que se señala con el dedo; es un poder-ser, una existencia que *se hace.* No puede ser captado, debe ser interpretado. Se trata de interpretar la existencia en cuanto que es ser-en-el-mundo, hecceidad, es decir, vínculo del *Sein* del hombre y del mundo en el *Da-sein.*[46]

Siendo la existencia esencialmente un "poder-ser"[47] dentro de ciertos límites[48] (límites establecidos por el hecho de existir el *Dasein* arrojado en un mundo, al cual está clavado), la interpretación de la existencia se referirá a sus posibilidades.[49] Haciendo esto la interpretación, no se aparta de ninguna manera de su fin, puesto que las posibilidades del *Dasein* son por identidad su existencia. El *Dasein* es su posibilidad.[50] Y, por otra parte, cuando el *Dasein* interpreta esta posibilidad, no se pierde en especulaciones puramente lógicas: decide acerca de lo que será, puesto que sus posibilidades interpretativas no son distintas de sus posibilidades de existencia.[51] Así, pues, el *Verstehen* no deja en ningún momento el terreno de la realidad positiva, y, cuando tiene a la vista las posibilidades generales de la existencia, el terreno de las determinaciones ontológicas más fundamentales.

Se podría temer que así queda abierta la puerta a la peor arbitrariedad y transformada la existencia en una sucesión de golpes de Estado incoherentes. Nada de eso, porque las posibilidades sobre las cuales me interrogo a mí mismo no son nunca totalmente indeterminadas. El *Dasein* no existe *sino* en el mundo, lo cual excluye ya una multitud de

[44] SZ 143, 336.
[45] KM 223.
[46] SZ 144, 146, 152, 295.
[47] SZ 143, 179.
[48] WGr 104.
[49] SZ 143, 263.
[50] SZ 42.
[51] SZ 160, 231, 285, 312.

posibles; y éstos todavía se restringen más al paso y en la medida que yo obro. Cada momento de la existencia me crea unas posibilidades y me sustrae un mayor número de ellas. El querer no se agota jamás, aunque el campo de sus eventuales conquistas se disminuye por lo *ya querido*. "Todo hombre nace muchas veces y muere una sola." La libertad del *Dasein* no es el poder absoluto del *Ich* (yo) fichteano. Está en el mundo y lleva sobre sí el peso –a veces aplastante– de los posibles consumados. No hay para él "comienzo" radical y menos aún "recomenzar". Son estas limitaciones las que le permiten habitar un mundo "real" y "resistente",[52] lejos de aspirar a un mundo de hadas o a ese mundo que tan arbitrariamente echa por tierra el "genio maligno". La *Befindlichkeit*, como ya sabemos, está ahí siempre, a punto para decirme "dónde estoy yo"[53] hoy, un "hoy" que no puede deshacerse de un "ayer",[54] como tampoco puede dejar de mirar a un "mañana". Por aquí se ve también que esta interpretación no se asemeja a un "debate" interior, que pesa los pro y contra, impidiéndome obrar en el preciso momento en que me voy a decidir. En realidad es el ser mismo del *Dasein* el que, siendo intérprete, se lanza adelante sobre el camino abierto; no coge la posibilidad, sino que se agarra a ella en el momento que la crea.[55] La interpretación no es otra cosa sino la visión[56] existentiva del camino como libre y franco. No se da libre arbitrio; sólo se da autodeterminación.

Es de presumir que esta visión parcialmente creadora no es necesariamente clarividente: nos endereza hacia un camino realmente accesible, pero que puede no ser nuestro verdadero camino. Por otra parte, la naturaleza de la existencia postula que la visión más habitual, la más pronta a surgir, mire con preferencia los cambios del mundo circundante.

La visión de la interpretación es, sobre todo, *"Um-sicht"* (circunspección).

Resulta, pues, que la visión verdadera es la clarividencia respecto de sí mismo (*Durchsichtigkeit*), en virtud de la cual nos percibimos como *unos* en nuestro ser (*gleichursprünglich*) con el mundo y los otros.[57] Resulta también que la facultad de verse torcidamente, de mal conocer-

52 WGr 104. Es notoria la semejanza de esto con la "situación" de K. Jaspers y el "être-en-situation" de G. Marcel.
53 SZ 270.
54 SZ 328.
55 SZ 146, 336.
56 Huelga decir que se trata aquí de *visión* en sentido lato y frecuentemente –no siempre– metafórico (SZ 147).
57 SZ 146.

se, no es sino una forma de la capacidad más general de ver y de interpretar.[58]

Examinemos ahora más de cerca la naturaleza de la interpretación.

Toda interpretación es un proyecto-esbozo existentivo (*Entwurf*);[59] y porque tal es la naturaleza de la interpretación, por esto el *Dasein* existe como poder-ser.[60] La inversa es, sin embargo, también verdadera: el *Dasein* es intérprete porque existe como poder-ser. El *Dasein proyecta en cuanto que existe.*[61] El proyecto-esbozo se apodera de los caminos que ha creado en el espacio de juego dejado al poder-ser del *Dasein.*[62]

La mayor parte del tiempo este proyecto-esbozo no implica en absoluto la apercepción expresa (*thematisch*)[63] por parte del *Dasein* de las posibilidades que desarrolla.[64] El esbozo proyectado hace *ser* la posibilidad; no la hace conocer racionalmente.[65] La existencia, repitámoslo, no es un debate sobre posibles. La interpretación en cuanto proyecto-esbozo es una manera de ser en la cual el *Dasein* llega a ser posibilidad.[66]

Es desde ahora claro –y esto sobrepasa el marco de la analítica existencial –que la interpretación del ser es una *construcción* y de ninguna manera la captación de algo dado.[67] El ser, la inteligibilidad, el *sentido* (palabras que para Heidegger son sinónimas), se elabora en las posibilidades de acción del *Dasein*. No puedo atribuir ser, inteligibilidad y sentido a lo que me rodea, sino por y relativamente a mi obrar. Por lo que toca a la existencia bruta de todo esto, hemos de decir que es absolutamente inaccesible en sí misma, que está estrictamente desnuda de todo sentido.

Sin embargo, *construcción* no significa idealismo. Porque es en la experiencia de los límites radicales impuestos a semejante elaboración, por el hecho en bruto de los existentes, sobre lo que se funda y se revela la finitud del ser *elaborante.*[68] Se considera generalmente que esta finitud es cosa obvia de suyo. En realidad, no existe para nosotros otro

58 SZ 144.
59 SZ 145; KM 223. La traducción de *Entwurf* por proyecto-esbozo [projet-esquisse] la tomamos de E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, art. cit.
60 SZ 145.
61 *Ibid.*
62 "Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinskönnens" (SZ 145), cf. también 148, 295.
63 "Sein ist im Entwurf verstanden, nicht ontologisch begriffen" (SZ 147).
64 SZ 145, 325, 336.
65 SZ 145, 336.
66 SZ 145, 153, 336, 387.
67 KM 223.
68 KM 223. Esta construcción "ist vielmehr ein Entwerfen in dem gerade die vorgängige Führung sowohl als auch der Absprung des Entwurfs vorherbestimmt und gesichert sein müssen". Nuestra construcción está, pues, guiada o dirigida en

medio de probarla que este de colocarse en la interpretación constructiva Esta nos mostrará que el *Dasein* es un proyector de inteligibilidad perdido en medio de los existentes en bruto.[69]

Es construyéndose a sí mismo y al mundo, gracias a la interpretación anticipativa, como el *Dasein* verifica el dicho de Goethe, citado por Heidegger, *"werde, was du bist"*: llega a ser lo que eres.[70]

Desde este momento nos encontramos con tantos modos de interpretación como modos de ser. Aquéllos, como éstos, se distribuyen en dos tipos fundamentales: la autenticidad y la inautenticidad. La primera es la que permite al *Dasein* la visión de sí mismo,[71] la segunda es la que me impulsa a verme según el modelo de los objetos intramundanos.[72] Esta última expresa bastante bien lo que se ensalza como el "buen sentido medio" (*Verständigkeit*).[73] Esto es exactamente lo que el *Man* "piensa" de sí mismo.

Finalmente, todo el acervo que de hecho poseemos de conocimientos prácticos, científicos o filosóficos, se funda originariamente en la interpretación entendida como existencial, como característica consecutiva de la existencia humana. Todo saber y todo descubrimiento de que seamos capaces acerca de los objetos, de nosotros mismos y aun del ser en general –fin remoto de nuestra investigación– nacen y dependen del *Verstehen*. Si tenemos o podemos tener una concepción del ser en general[74] –una metafísica– será así porque el *Dasein* es, de suyo, interpretador;[75] porque de por sí proyecta sobre el fondo oscuro de los existentes en bruto una visión que los esclarece y les da el ser. De aquí nace la gran idea, verdadero *leitmotiv* de la analítica existencial: una metafísica recibe todo su valor del ser de la existencia humana que la construye.[76] La

sus orígenes y su edificación. Ahí, y sólo ahí, tocamos la prueba de la finitud del *Dasein*.

69 WGr 104.

70 SZ 145.

71 SZ 146. Lo cual no excluye de ninguna manera una visión del mundo y de los objetos, puesto que "Existierend Seiendes sichtet 'sich' nur, sofern es gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist" (SZ 146).

72 SZ 146, 201, 337.

73 SZ 147, 387. La traducción está tomada de Corbin, *op. cit.*, p. 194.

74 SZ 147.

75 SZ 230.

76 "Metaphysik ist nichts was von Menschen nur 'geschaffen' wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwefung geschieht im Dasein als solchem. Die 'Metaphysik' ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht" (KM 232). Traducimos la última frase, que es capital: "La metafísica es el suceso fundamental que resulta de la irrupción de hecho en el caos de las existencias brutas (das Seiende) de una existencia como la del hombre."

metafísica es una obra humana que no se puede separar del obrero. Comprendemos ahora y cada vez mejor por qué una analítica existencial del *Dasein* es el obligado punto de partida de toda ontología.[77]

No hay conocimiento sino mediante una interpretación, la cual debe, por consiguiente, y necesariamente, reflejar la finitud del *Dasein* que la elabora; es en el fondo idéntica con éste.[78] Y desde este momento esta ontología no podría renegar de sus orígenes para aspirar a lo absoluto.[79] Aun al hablar de finitud no puede pretender "un conocimiento absoluto, verdadero en sí, en la finitud" misma (*"eine. . . 'an sich wahre' absolute Erkenntnis der Endlichkeit"*).[80] Problemática de la finito, la metafísica debe mantenerse dentro de perspectivas que no podrán aparecer como las únicas posibles.[81] No digamos ya que le está prohibido, hablando absolutamente, alcanzar una verdad absoluta; mas diremos que, si llega a ella, esto no podrá ser sino de una manera y según un ángulo finitos. Kant ha tenido razón al creer que la posibilidad de la metafísica es una cuestión que se ha de plantear en función de la estructura del ser que la edifica.[82] Kant, sin embargo, participa del prejuicio de su época, considerando al *Dasein* como un *sujeto puro* y a todo conocimiento como una obra de la actividad intelectual. De aquí su error de pretender reducir su investigación de la estructura del *Dasein* a una explicitación de la razón pura.[83] Kant ha creído, sin pruebas y erróneamente, que todo *a priori* humano es necesariamente de orden intelectual (en el sentido lato, que engloba las formas *a priori* de la sensibilidad tal como Kant las concibe); he aquí la razón de su fracaso.

Heidegger, al contrario, por medio de una analítica que versa sobre el *Dasein* en su totalidad,[84] se esfuerza por sacar a la luz los *a priori* de todos los órdenes estructuralmente inherentes a la naturaleza humana.

Volvamos a la *interpretación* y tratemos de probar cómo todo conocimiento humano, y en particular toda explicación o explicitación, se funda sobre ella.[85]

Hemos visto que el *Dasein*, en cuanto *interpretante*, proyecta sus posibilidades sin tener no obstante necesariamente una apercepción

77 SZ 7, 37, 38, 39.

78 KM 223.

79 KM 226-227.

80 KM 227.

81 *Ibidem*.

82 KM 12, 16.

83 "Zu einer Aufhellung des Wesens der reinen Vernunft" (KM 13).

84 La analítica existencial "heisst diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur 'Natur des Menschen gehörige' Metaphysik bereiten soll" (KM 1).

85 SZ 148, 152, 154, 252.

expresa (*thematisch*) de la estructura de las posibilidades así desarrolladas.[86] Parecida apercepción (*Ausbildung*) es, sin embargo, realizable.[87] No consiste aún en tomar un conocimiento formal de la interpetación, sino tan sólo en explicitarla bajo ciertos respectos.

Un ejemplo familiar lo hará comprender inmediatamente. La interpretación cotidiana, en virtud de la teoría general, no es sino la proyección de las posibilidades características de este modo de existencia (de la vida diaria). Sin embargo, además del ejercicio real de estas posibilidades, puedo tratar de desmontar su estructura. Sucede, por ejemplo, que el herrero, no contento con su forja, se pone a considerar, de una u otra manera, la estructura de su acción y los medios que pone por obra para conseguir su fin. Se pone entonces a pensar en el instrumento en cuanto instrumento. Puedo batir el hierro sin atender al martillo ni al yunque. Pero puedo también, por un natural movimiento de atención, detenerme en lo que hago de manera que pueda obtener la factura de mi acción, poner en evidencia las diversas fases de su realización. Haciendo esto el herrero explicita el yunque *como* yunque, el martillo *en cuanto* martillo. Cada uno de estos instrumentos descubre su papel propio. Toda explicitación (*Auslegung*) hace surgir este *como*, este *en cuanto que* (*Als*), y en esto consiste.[88] Cuando preparamos, mejoramos, reemplazamos o perfeccionamos un instrumento, la explicitación, el *como*, aparece.[89]

Por aquí un elemento, un hilo, es sacado del tejido de la acción directa para ser puesto en evidencia. El obrero que repara un martillo poco manejable hace destacar este instrumento sobre el fondo, el cual ordinariamente no resalta.

El ejemplo propuesto prueba que la explicitación no es siempre ni ordinariamente una operación intelectual. No se requiere reflexionar en la noción universal de habitación para elegir un alojamiento exactamente adpatado al modo de vida de cada uno. Y, sin embargo, toda mudanza de casa es una explicitación del instrumento: habitación. Es la preocupación y no el pensamiento lo que explicita.[90]

En segundo lugar, la acción explicitante no se expresa necesariamente en un verbo mental (concepto, juicio, etcétera). Toda expresión de este género supone una explicitación previa, no así a la inversa. Cuando digo: el martillo es demasiado pesado, para esto es necesario que haya sacado este útil de su contexto existencial, que lo haya considerado *como, en*

[86] SZ 145, 325, 336.
[87] SZ 148.
[88] "Das 'Als' macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung" (SZ 149).
[89] SZ 148-149.
[90] "Der umsichtig-auslegende Umgang" (SZ 149).

cuanto martillo; pero esta explicitación hubiera sido completa sin su enunciación formal, como sucede cuando el obrero deja una herramienta demasiado pesada para coger otra mejor adaptada a sus fuerzas y a su fin. Habremos, pues, de decir que si toda expresión supone necesariamente una explicitación, toda explicitación no progresa necesariamente hasta la expresión hablada.[91] La explicitación es *antepredicativa*[92] y, por consiguiente —admitiendo Heidegger la anterioridad del juicio respecto del concepto—, *preconceptual*.

Es evidente, en fin, que la explicitación, como acaba de ser descrita, no mira a *extraer* del mundo lo explicitado. La explicitación, más que en sacar fuera, consiste en *situar exactamente*. Cuando me resuelvo a dejar mi piso para alquilar otro, mi traslado no resulta de una especulación sobre la *noción* de habitación, sino de una experiencia práctica que me permite *situar* lo que debe ser un buen alojamiento en el marco de mi vida cotidiana. Por consiguiente, cuando por esta operación hago aparecer la habitación *en cuanto tal*, no se trata de ningún modo de extraer de un suceso particular un universal válido para todos los casos semejantes, sino solamente de descubrir enteramente el sentido[93] de un objeto intramundano en y para un *Dasein* concreto y determinado. Este sentido resulta de la situación exacta de este objeto en el seno del conjunto de las realidades a las cuales estoy ligado por la preocupación. Cierto es que para determinar enteramente esta situación será necesario que este *Dasein* disponga en alguna medida de una interpretación global de sí mismo y del mundo; no se elegirá un buen alojamiento sino mediante una cierta idea de la vida que se desea llevar, lo cual poco a poco nos lleva a una interpretación general de la existencia. Esto confirma que toda explicitación descansa sobre la interpretación,[94] y, por ende, en definitiva, sobre un modo de revelación del ser-en-el-mundo.[95]

Decíamos que la explicitación descubre el sentido del ser intramundano, que la "aprehensión" de la casa *en cuanto tal* deja en libertad el *sentido* de la casa. Este *sentido* no es una propiedad que el objeto posee entre otras muchas, sino lo que este objeto *es* para el proyecto-esbozo del *Dasein*, es decir, *todo lo que este objeto es* simplemente (*überhaupt*). No hay sentido sino relativamente al *Dasein*. El sentido (y el no sentido) son términos que se aplican primeramente al *Dasein*.[96] Cuando se habla del sentido de la casa, se habla impropiamente: la casa, el jardín, el ves-

[91] SZ 149.
[92] *Ibid.*
[93] SZ 151.
[94] SZ 148, 152, 154, 252.
[95] SZ 223.

tido, todos los seres intramundanos, no tienen sentido sino en relación con las posibilidades del *Dasein*. En sí mismos no son absolutamente carentes de sentido (*sinnlos*), pero sí de significación (*unsinnig*).[97]

Vengamos ahora a la *expresión* (*Aussage*). La *Aussage* es por lo que una explicitación se expresa. No es necesariamente ni primitivamente una expresión *hablada* o aun pensada. Cuando "maquinalmente" abandono un instrumento demasiado pesado y acabo mi trabajo con una herramienta más manejable, no sólo he explicitado este instrumento, sino además por el cambio *expreso* este descubrimiento.[98] La explicitación es perfecta en una expresión silenciosa y desprovista de todo carácter intelectual. El juicio teórico estudiado por la lógica clásica no es sino un descendiente directo de esta forma primitiva de expresión aún totalmente envuelta por la preocupación práctica.[99] Entre la expresión práctica significada por un *Dasein* todavía sumido hasta el cuello en las preocupaciones cotidianas y la expresión que se enuncia en un juicio universal teórico, hay, sin duda, muchos estadios intermedios,[100] pero no hay diversidad de origen: todas estas expresiones se reducen a una explicación fundada sobre la interpretación del *Dasein*.[101] Estos estadios se diferencian por su alejamiento progresivo del plano práctico inmediato. Por lo que respecta a saber cómo el instrumento de que yo me sirvo se transforma en un objeto sobre el cual[102] hago un juicio, esto lo entenderemos al tratar del pensamiento y del conocimiento teóricos dentro del marco de la analítica existencial heideggeriana.

Si procuramos ahora abarcar con una mirada todo lo dicho acerca de la *Benfindlichkeit* (sentimiento de la situación original), del *Verstehen* (interpretación) y de sus respectivos derivados, entonces veremos surgir un tercer constitutivo de la hecceidad del *Dasein*. Lo llamamos *discursividad* (*die Rede*).[103]

[96] SZ 151.
[97] SZ 152.
[98] "Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen b.-z.-w. Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, 'ohne dabet ein Wort zu verlieren' " (SZ 157).
[99] SZ 158.
[100] SZ 158.
[101] SZ 157, 223.
[102] "Das zuhandene Womit des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum 'Worüber' der. . . Aussage" (SZ 158).
[103] Empleamos el término *discursividad* [en francés *discursivité*] más bien que el de *discurso* [en francés *discours*], porque esta última palabra evoca un lenguaje ya constituido. Ahora bien: la *Rede* de Heidegger no está en el mismo plano que el lenguaje; es anterior, como su fuente y su fundamento.

La descripción de los dos primeros existenciales incluye ya éste. No podrían ser lo que son si una cierta discursividad no fuera también constitutiva del *Dasein*.[104] Si los estados afectivos son modificables, si la interpretación es un proyecto-esbozo (es decir, implica una capacidad de modificación), es evidentemente necesario que hay que conceder al *Dasein* una posibilidad de dialéctica (en el sentido más general de esta palabra), un poder de ordenar, de poner en serie, una facultad de articular y de estructurar: lo que con un sólo término Heidegger llama la *Rede*, la *discursividad*. Y no sólo se ha de atribuir al *Dasein* una capacidad discursiva respecto de los objetos y del mundo; también se ha de advertir que este poder de intervención se extiende hasta el *Dasein* mismo. Porque el *Dasein* articula y constituye su propio ser en tanto se siente afectado y se interpreta. La discursividad es, por consiguiente, otro constitutivo de la hecceidad de la existeucia humana. Esta es en su ser conjuntamente: sensibilidad, interpretación, discursividad (*Befindlichkeit, Verstehen, Rede*).[105]

La discursividad aparece en el origen del lenguaje[106] y el lenguaje es la concreción de la discursividad.[107] Como, por una parte, la *Rede* articula y da estructura al ser-en-el-mundo, y como, por otra, el *In-der-Welt-sein* es de por sí existencia en común, será necesario que esta *Rede*, discursividad, sea una discursividad en común, lo que es precisamente el lenguaje o discurso. No se debe pensar, por tanto, que la palabra[108] es un medio de transportar fuera de mí lo que está en mi interior; *en cuanto existencia en común en el mundo, el Dasein es, por su naturaleza, fuera de sí*. El *Dasein* no es una ipseidad pura; su excentricidad fundamental se afirma en la capacidad y en la necesidad de la palabra.[109] Nuestro lenguaje da testimonio de lo que somos, no accesoriamente, sino *constitutivamente. Soy lo que digo*.[110] Somos *uno* por el diálogo y no podemos serlo sino por él.[111] Pero aquí conviene estar alerta: el

[104] SZ 161.
[105] *Ibid.*
[106] SZ 160.
[107] "Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache" (SZ 161).
[108] *Hablar* tiene para Heidegger el sentido más amplio. El tono, la modulación, la lentitud o la precipitación del recitado están incluidos en la palabra (SZ 162), también y sobre todo el *silencio* (SZ 161, 164, 165, 296), la acción de escuchar (SZ 161, 163).
[109] SZ 162.
[110] "Diese Bezeugung meint hier nicht einen nachträglichen und beiherlaufenden Ausdruck des Menschseins, sondern sie macht das Dasein des Menschen mit aus" (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, München 1937 [en adelante HW], p. 6; cf. también p. 8). SZ 165.
[111] "Auf Grund dessen wir einig und so eigentlich wir selbst sind" (HW 8).

diálogo es la palabra auténtica, es decir, la poesía.[112] Sin embargo, hay también una palabra que no es auténtica. Esta es el discurso sobre el mundo en el cual *uno* está perdido.[113] Tal es el campo de la conversación cotidiana (*das Gerede*).[114]

Las explicaciones que acabamos de dar sobre la hecceidad del *Dasein* nos permiten abordar por vez primera un problema filosófico general: el problema de la verdad. Lo que ya sabemos acerca del *Dasein* nos pone desde ahora en condición de resolverlo.

Desde la aurora de su existencia la filosofía ha querido amalgamar la verdad y el ser.[115] Ya Parménides dice: τὸ γὰρ αὐτὸ νοετν εστιν τε χαλ ελναι.[116] Aristóteles no distingue entre la búsqueda de la verdad y búsqueda del ser.[117] Si se quiere caracterizar brevemente la concepción clásica de la verdad, se encuentra de nuevo esa misma amalgama en la base de la segunda de sus tesis fundamentales: 1o, el juicio es el lugar de la verdad; 2o, la esencia de la verdad reside en el acuerdo del juicio con su objeto.[118]

Es de notar que estas dos proposiciones, cuyo origen se atribuye al Estagirita,[119] son mantenidas todo a lo largo de la época moderna sin tener que temer ningún asalto serio. Kant mismo las recibe sin objetar nada.[120] Sin embargo, no se puede dudar que estas afirmaciones son las resultantes de posiciones metafísicas más primitivas. ¿Cuáles son éstas y qué valen?

Ante todo, hemos de preguntarnos qué se entiende por *conformidad* cuando se afirma que la verdad consiste en el *acuerdo conforme* del juicio con el objeto.

Notemos que esta conformidad siempre habrá de ser tan sólo un acuerdo *relativo a ciertos aspectos*.[121] No podrá ser total, porque en toda hipótesis el objeto de la operación intelectual (el sentido del juicio) no es *idéntico* con la cosa de que se juzga. El acuerdo apuntado y obtenido por el juicio verdadero consiste en que el conocimiento da la cosa

[112] HW 8.
[113] SZ 349, 406.
[114] SZ 167. Más adelante volveremos sobre la interpretación de la conversación cotidiana.
[115] SZ 212.
[116] *Ibid.* Citado según Diels: *Framgente der Vorsokratiker*, 5.
[117] SZ 213.
[118] SZ 214.
[119] *Ibid.*
[120] SZ 215; KM 13; SZ 215, cita tres textos comprobativos tomados de la *Crítica*, pp. 82, 83, 350.
[121] SZ 216.

tal como ella es.[122] La relación de acuerdo, característica de la verdad, es una relación del tipo, *tal. . ., como* (*so-wie*).[123]

¿Cómo es posible y realizable un acuerdo de este tipo? Esta cuestión nos lleva a problemas concernientes a la estructura misma del ser.[124] Y decimos bien: concernientes a la estructura misma del ser y no solamente la estructura del sujeto en cuanto sujeto, porque es manifiesto que el juicio pretende versar sobre el ser mismo, del cual juzga, y no solamente sobre un contenido inmanente al sujeto juzgante,[125] sobre una representación.[126]

La verdadera cuestión es, por consiguiente: ¿cómo puede darse una relación del tipo descrito *entre* el ser ideal del juicio y el ser "real" del cual se juzga? Esta es una cuestión secular. Y el no haber podido, la filosofía, hasta ahora desembarazarse de ella, ¿no será porque se ha levantado subrepticiamente un muro, una separación, indudablemente ilegítima, entre el juicio y lo juzgado? De esta manera la cuestión propuesta resulta insoluble.[127] Conviene, por tanto, abandonar ese prejuicio; es menester volver a colocarse en la perspectiva del que juzga con la pretensión de juzgar de lo que existe en lo real y no de lo que existe en su conciencia. *Toda aserción humana apunta a lo real existente*;[128] esto es fundamental y no puede ser olvidado o torcido a ningún precio. Afirmo que al juzgar puedo mostrar, hacer manifiesta la cosa de que juzgo. Cuando digo: el caballo es blanco, esto significa que el caballo se manifiesta como siendo blanco y puedo descubrirlo como tal. Implícitamente, afirmo por lo mismo que el objeto de que juzgo se muestra tal como es en sí mismo.[129] Esta es la base de la tesis epistemológica: el conocimiento no compara representaciones –ni entre sí, ni con un objeto real[130]–. Se afirma –mostrándola– que la cosa es descubierta tal como se presenta a nosotros (*im Wie seiner Entdeckheit*).[131] La aserción judicativa se realiza gracias al hecho de que el existente de que se juzga *se muestra* en su ser.[132]

Desde este punto habrá que decir que el juicio encuentra su signifi-

[122] *Ibid.*
[123] *Ibid.*
[124] *Ibid.*
[125] *Ibid.*
[126] SZ 217, 218.
[127] *Ibid.*
[128] SZ 218.
[129] *Ibid.*
[130] *Ibid.*
[131] *Ibid.*
[132] "Die Bewährung vollzieht sich auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden" (SZ 218).

cación ontológica en una actitud que mira a des-cubrir (a quitar lo que cubre) el existente real en sí mismo.[133] *El ser (la esencia) del juicio es des-cubrir.* Una afirmación, por consiguiente, es verdadera cuando descubre el existente; lo retira del caos original.[134] Juzgar con verdad *es des-cubrir* y ser *des-cubridor.* La verdad, el acuerdo del juicio con su objeto, no resulta, por tanto, de ninguna manera, de una asimilación de este objeto por el sujeto, sino del doble hecho de que el *Dasein* es esencialmente des-cubridor y lo conocido esencialmente des-cubrible, apto para *ser hecho manifiesto.* Se ve que el fundamento del juicio –en cuanto acto des-cubridor– es el *ser-en-el-mundo.*[135] En efecto, porque estamos –en un sentido radical– *en-el-mundo* nos es posible ese descubrimiento. Habrá entonces que decir que la acción descubridora, constitutiva de la verdad, no es sino un modo (*Seinsweise*) del *In-der-Welt-sein.*[136]

No dejarán de llamar la atención las analogías que esta tesis presenta con la tesis tradicional. Añadiremos inmediatamente que esta semejanza se limita a los aspectos epistemológicos del problema. Porque, en cuanto la discusión pasa al problema de las bases metafísicas de la verdad, salen al paso divergencias insuperables.

La doctrina escolástica distingue verdad epistemológica y verdad ontológica. Desde el punto de vista epistemológico, profesa un realismo inmediato, afirmado sobre la fe en pasos muy diferentes de los de Heidegger, aunque bastante semejantes en cuanto al contenido doctrinal. Pero queda en pie la cuestión de los fundamentos, y es aquí donde interviene la verdad metafísica. Si el hombre conoce lo verdadero, esto es posible, en último término, porque todo ser posee una verdad ontológica. Porque, por una parte, todo ser ha sido creado y medido por la inteligencia divina, mientras por otra el hombre está dotado de una inteligencia análoga a esta inteligencia divina. Esto nos permite alcanzar, hallándola, la verdad de las cosas. El fundamento último de lo verdadero reside en la inteligibilidad principal de todo ser, que deriva por la creación de la inteligencia divina. En un primer sentido es Dios el que funda la verdad del ser y sólo en un sentido secundario y derivado el ser se dice verdadero por relación al hombre.

Nada de esto encontramos en Heidegger. Es demasiado pronto para

133 Se dirá que: "das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein entdeckendes Sein zum raelen Seienden selbst ist" (SZ 218). Capital es advertir que Heidegger no habla de un descubrimiento de cosas reales (realen Seienden), sino de una actitud descubridora (entdeckendes Sein) respecto (*zum*) de la existencia real. Reserva insignificantemente en apariencia, pero cuyas consecuencias serán incalculables.

134 SZ 219.

135 SZ 220.

136 *Ibid.*

preguntarnos cómo se plantea o cómo se elude en esta filosofía el problema de Dios. No sabemos aún –e indudablemente no lo sabremos nunca– si para Heidegger este problema tiene sentido. En todo caso, por lo que al problema de la verdad se refiere, nada hay en él que recuerde lo que acabamos de decir.

Para Heidegger, la verdad es descubrimiento para el hombre y esto en un sentido *absolutamente primario.*[137] El hombre no se encuentra con una verdad *ya* contenida en las cosas. *Su descubrimiento es creador y constitutivo de lo verdadero.* Des-cubrir el ser no significa sacar a luz una inteligibilidad que él llevaba ya en sí, sino sacarle del caos original (*Grundverborgenheit*).[138] Este caos es, si se puede de alguna manera expresar, la situación natural de todo existente; situación que el hombre tiene por misión superar. El hombre descubre en las cosas, en los existentes en bruto, una *verdad*, una *inteligibilidad*, un *ser*, del que están de suyo desprovistos y que el *Dasein* proyecta *sobre ellos en virtud de su propia naturaleza.*

Lo dicho hasta ahora nos permite inferir cómo se realiza este descubrimiento, respecto, por ejemplo, de los seres intramundanos que nos rodean. Se entenderá también que esta operación, siendo esencialmente proyectiva, no puede presentar los caracteres de una pura especulación,[139] inclusive en el caso extremo de la pretendida contemplación estética.[140] Así, el ser intramundano no es descubierto *teóricamente*,[141] sino por los diversos modos de la preocupación.[142] Cada uno de estos modos tiene su manera propia de sacar a luz, de des-cubrir.[143]

Podemos, entonces, repetir con energía que la verdad pertenece primordialmente al *Dasein,* en cuanto que éste la constituye esencialmente por su acción des-cubridora.[144] Lo real descubierto, cuya verdad (el "ser" de su existencia bruta) está constituida por este descubrimiento, esto real no es verdadero sino en un sentido secundario y derivado.[145]

137 *Ibid.*

138 "Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen" (SZ 222). Según Heidegger, esta concepción de la verdad habría sido entrevista por los primeros filósofos griegos, especialmente por Heráclito (SZ 219). Por lo que hace al caos original, del que es sacado el existente por la acción descubridora del *Dasein,* de él se tratará más tarde bajo el nombre de Tierra (*Erde*) o de la realidad *ctónica* (*das Chtonische*).

139 WGr 76.

140 *Ibid.*

141 SZ 67, 353.

142 SZ 57, 220, 223.

143 SZ 67. "Selbst das schärfste und anhaltendste 'Wahrnehmen' und 'Vorstellen' von Dingen vermöchte nie so etwas wie eine Beschädigung des Werkzeugs zu entdecken" (SZ 354).

144 SZ 220.

145 SZ 220, 256.

En cuanto al fundamento de la posibilidad de descubrir lo verdadero y de constituir el ser del existente, es por identidad el hecho mismo de existir el *Dasein* como poder-ser, estructurado por la *Befindlichkeit*, el *Verstechen* y la *Rede*.

La capacidad de definir lo verdadero, de *constituir en la verdad*, es, pues, en definitiva, la verdad de nuestra misma existencia.[146] Hay una verdad, porque yo soy verdaderamente lo que soy. En cuanto ser-en-el-mundo, el *Dasein* es de suyo, esencialmente, algo que está *junto* a un existente intramundano, cuya inteligibilidad elabora y cuyo ser descubre. En cuanto existente *hic et nunc*, el *Dasein* está afectado, y esta afectividad le permite descubrirse a sí mismo. En fin, en cuanto *poder-ser*, el *Dasein* proyecta sus posibilidades, las cuales fundan el sentido y el ser de todo lo que es para nosotros cognoscible, dotado de sentido. Su misma estructura explica que el *Dasein* sea fuente de luz, que sea, según la expresión de Heidegger, *lumen naturale.*[147]

Cuando decimos que la constitución de lo verdadero resulta de la verdad de nuestra existencia misma, nos colocamos en la hipótesis, que precisaremos más adelante, de la autenticidad. Ahora bien: el *Dasein* puede caer de sus posibilidades auténticas. Sucede entonces que lo que descubre en esta actitud está también desviado de su sentido auténtico.[148] Por este hecho, el *Dasein* se coloca en la no-verdad.[149] En lugar de fundar lo verdadero con su acción, establece la *apariencia*. El poder-ser inauténtico persiste también en arrancar el existente en bruto del caos original, pero solamente para colocarlo bajo una luz falsa. Al elegir entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica, el *Dasein* hace elección entre la verdad y la no-verdad. Puede instaurar tanto la una como la otra.[150] Capaz de iluminar un existente en bruto, sumido de suyo en una oscuridad total, el *Dasein* tiene también el poder de esclarecer a contraluz. Quien puede dar luz, reparte a gusto claridad y sombra; quien está en posesión de la palabra, puede mentir.

La no-verdad no es el error. El *Dasein* puede fundar la no-verdad, pero no puede estar ontológicamente en el error.[151] Esto sería una contradicción, que no se puede atribuir a Heidegger. Si no hay inteligibilidad fuera de la establecida por mí, es un absurdo que yo me pueda encontrar en oposición con lo inteligible. La no-verdad del *Dasein* no es sinónimo de error: es la verdad de un *Dasein* que existe inauténticamente. La no-verdad no es tampoco la negación de la verdad (es decir, el error en sentido corriente), como la existencia inauténtica, a su vez tampoco es la negación de la existencia auténtica. A los dos modos de existir corresponden dos modos de verdad, dos maneras diferentes de proyectar la luz. Esto es todo.

Conviene señalar ya algunas consecuencias de esta doctrina. Cuando nos levantamos a la existencia auténtica, la verdad propia de este plano no se conquista generalmente a partir del caos original. Será conquistada ordinariamente a partir de interpretaciones anteriores elaboradas por el "sentido común";[152] es decir, a partir de no-verdades. No es ya posible para mi existencia un "comienzo radical". Lo mismo se ha de decir de la verdad banal de la existencia cotidiana; tampoco la elaboramos a partir del caos original; la recibimos de otro.[153] No hay que decir que esta "tradición" no es de tal naturaleza que favorezca el contacto inmediato —en principio siempre posible— con el existente de que se juzga. Es una característica general del *Dasein* cotidiano esta renuncia a verificar los juicios que pronuncia. De aquí que la mayor parte de nuestras verdades y de nuestros principios se convierten en verdaderas "cosas", que se bastan a sí mismas, aforismo tanto más perentorios cuanto están más alejados de lo real, de donde originalmente han brotado. Esta ruptura del contacto con lo real ha tenido por efectó la teoría de la representación, efecto en todo paralelo a la doctrina que ve en el juicio una manera de concordar dos "cosas" separadas por un abismo: el intelecto juzgante y el objeto juzgado.[154]

Sabemos que toda verdad, sea cual fuere, es para Heidegger relativa al *Dasein*,[155] puesto que está constituida por él. No tiene, por consiguiente, sentido inteligible preguntar qué era la verdad antes de que el *Dasein* fuera o qué será después de que deje de existir. Por lo que toca al pro-

146 SZ 221, 297.

147 SZ 133.

148 "Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelitheit und Verschlossenheit. . . Das Sein zum Seiendem ist nicht ausgelöseht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nich völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich —aber im Modus des Scheins" (SZ 222).

149 SZ 222, 256, 308; WGr 106.

150 SZ 222, 298-299.

151 No puede, por consiguiente, darse error ontológico. ¿Qué es, entonces, lo que llamamos ordinariamente error? Heidegger no lo dice. Se podría responder en su nombre que el error aparece cuando es rota la correspondencia entre el modo de la existencia y el modo de la verdad. Cuando afirmo sobre el plano científico que el sol gira en derredor de la tierra, cometo un error, aunque, en sí considerada, mi tesis sea verdad en el plano de la experiencia cotidiana.

152 "Erst recht vollzicht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins" (SZ 222). Cf. también 383.

153 "Entdecktheit wird im weitern Ausmasse nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hörensagen zugeeignet" (SZ 224). Estamos en un mundo que existe ya (SZ 297).

154 SZ 225.

155 SZ 226, 227, 230.

blema de las verdades eternas, en todo rigor se reduce a éste: ¿hay un *Dasein* eterno? Mientras esto no sea probado (y veremos que tal demostración es imposible), las "verdades eternas" no serán sino una "aserción fantástica" (*phantastiche Behauptung*),[156] vestigios de la teología cristiana que hay que borrar de la filosofía.[157]

La verdad, lo repetimos, es un existencial del *Dasein*.[158] Tiene por fundamento último la existencia de éste.

Llegamos así, se dirá, al grado extremo del subjetivismo. Nada de eso, porque la verdad promulgada por el *Dasein* no es de ninguna manera el producto de un decreto arbitrario. Primeramente, conviene advertir que el *Dasein, esclareciendo* el existente, establece la verdad según las leyes de su propia estructura, *la cual es idéntica en todo Dasein*. De aquí se sigue que podemos hablar del *valor universal* de la verdad (*Allgemeimgültigkeit*). Y no porque la iluminación del existente comienza y cesa con el nacimiento y la muerte del *Dasein*, no por esto es arbitraria la naturaleza de la luz proyectada.[159]

En segundo lugar, conviene insistir en que, si bien la luz difundida por la existencia humana es creadora de la inteligibilidad del existente en bruto, no crea, sin embargo, el existente en bruto en cuanto tal. No crea sino el ser del existente, no el existente mismo.[160] El papel del *Dasein*, la constitución de la verdad, consiste en hacer aparecer un existente en bruto, que sin él continuaría sumido en la noche de la Tierra.

Esta doctrina es para Heidegger la refutación radical del escepticismo. Porque si el *Dasein* es de por sí, en virtud de su propia estructura, creador de verdad, el escéptico que quisiera negar la verdad se vería obligado al suicidio, porque existiendo como hombre constituye necesariamente la verdad por el hecho de existir. En la perspectiva que hemos presentado no se puede destruir la verdad sino destruyendo el *Dasein*; un escéptico *existente* es una contradicción.[161]

Tal es la doctrina heideggeriana de la verdad. Es de temer que, a pesar de su firmeza, no elimina todos los equívocos. Se preguntará qué es un des-cubrimiento fundado sobre una proyección, dos términos que parecen en su sentido normal inconciliables. Este equívoco no es sino el más general que pesa sobre todo el "realismo" de Heidegger. Tendremos ocasión más adelante de volver sobre este punto.

156 SZ 227 ss.
157 SZ 229-230.
158 SZ 226.
159 SZ 227.
160 "Dass Realität [es decir, el ser inteligible] ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, dass Reales [es decir, el existente en cuanto hecho bruto] nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert" (SZ 212).
161 SZ 229.

6. LA MODALIDAD INAUTENTICA DE LA EXISTENCIA

En los capítulos precedentes hemos delineado una analítica de la existencia humana, tal como ésta se presenta inmediatamente a nosotros. En seguida hemos ido más adelante para tratar de explicitar la estructura que sirve de base a estas manifestaciones inmediatas. Este era el objeto del capítulo anterior, consagrado al estudio de la hecceidad del *Dasein*.

Necesitamos ahora dar un paso atrás. Hemos ya insinuado repetidamente (mantenemos nuestra promesa de probarlo a su tiempo) que la existencia humana es una estructura susceptible de dos modalidades fundamentales, que hemos llamado *auténtica* e *inauténtica*.

Por la fuerza de las cosas resulta que las manifestaciones inmediatas de la existencia, de la cuales hemos tratado anteriormente, corresponden casi todas, en cuanto a su contenido material, a las manifestaciones características de la existencia inauténtica. Vamos ahora a pasar *formalmente* al estudio de esta inautenticidad. Más en concreto, nuestro examen tendrá por fin mostrar cómo se especifican, en el orden de la inautenticidad, los elementos constitutivos de la estructura indiferenciada del *Dasein* que hemos enumerado en el capítulo precedente. En síntesis, vamos a tratar de responder, descriptivamente en principio, a las siguientes preguntas: ¿qué es el sentimiento de la situación (*Befindlichkeit*) en el orden de la inautenticidad?, ¿qué resulta ser la interpretación (*Verstchen*) en este mismo plano?, y ¿cómo se concreta inauténticamente la *discursividad* (*Rede*)?

La existencia humana es forzosamente una existencia en común. Esta tesis se manifiesta de modo particular en la modalidad inauténtica del existir, puesto que ésta, como ya sabemos, es una existencia en el anonimato e impersonalidad del *se dice*. . . *Das Man* (el sujeto del impersonal) ejerce en todas las formas de la existencia cotidiana (los adjetivos *cotidiano* e *inauténtico* se pueden ya desde ahora considerar como sinónimos) una gravosa tiranía. Esta utiliza para su dominación todos los medios

posibles, entre los cuales el principal, y más eficaz de todos, es indiscutiblemente el lenguaje. El sujeto impersonal, el *Man*, es sobre todo un *se dice*. . . (*Man sagt*). La existencia cotidiana, aun la del tiempo de paz, es ante todo una existencia que vive en el *se dice*. . . Vamos a intentar caracterizar esta charlatanería cotidiana (*das Gerede*), para poder determinar el modo de existir que concreta y trata de imponer a cada uno de los individuos.

Rasgo fundamental de la vida diaria es cortar toda relación entre lo que se dice y la "cosa" de que se habla,[1] lo cual, por otra parte, basta, como hemos visto, para identificar la conversación cotidiana con la noverdad. Lo explicaremos.

Originalmente, el lenguaje tiene por fin ponernos en contacto con algo no percibido o inobservado. El lenguaje es un intermediario, teóricamente provisorio, que trata de acercar aquel a quien hablo al objeto de que hablo. Pues bien, la charla cotidiana tiende a constituir el medio en fin. Quiere ser escuchada y aceptada sin que el interpelado llegue a persuadirse de lo hablado por una relación inmediata con lo existente.[2] El *Dasein* de la vida cotidiana tiende no tanto a comprender la cosa cuanto a comprender lo que se dice a propósito de esta cosa.[3] La palabra, de signo que era, se convierte en cosa. La conversación cotidiana llega pronto a destruir, primero el deseo, la capacidad después, de toda comprensión exacta. Lo existente no es interpretado más que aproximadamente, quedando reducido por entero al discurso que a propósito de él se tiene. La existencia en común no es sino una charlatanería en común y la preocupación en torno a esta charlatanería.[4]

No siendo el objeto del discuros captado en su infinita complejidad, el discurso como tal resulta accesible a todos, siendo el producto espontáneo de un buen sentido medio del cual todos participan. Sin abrir ningún horizonte más allá de sí mismo, el discurso se hace cada vez más pretencioso y toma un carácter autoritario.[5] *Es así porque se dice*.[6] Argumento perentorio desde el momento que no hay nada más allá de la palabra. Nos entregamos a los dichos, es el *Aufgehen im Gesagten*.[7] La conversación cotidiana pierde, a fin de cuentas, toda especie de fundamento, cae en la *Bodenlosigkeit*,[8] en el vacío.

[1] SZ 168.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] "Das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten" (*Ibid.*).
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] SZ 224.
[8] SZ 168, 177.

La charla cotidiana no se limita evidentemente a la palabra material. Engloba también lo que se escribe,[9] se lee, lo que se comunica de todas las maneras dentro del cuadro de la comprensión (*Verständigkeit*) de la existencia cotidiana.

Ningún hombre, incluso cuando llega a tener acceso a la existencia auténtica, es capaz de librarse completamente del contenido material del discurso diario.[10] Se dará siempre, aun para el más circunspecto y mesurado, una muchedumbre de temas, sobre los cuales todo su saber se reduce a lo que enseña la conversación de cada día. Hasta tal punto esto es así, que, en realidad, toda comprensión verdadera se conquista a partir de los problemas y conflictos cotidianos y frente a ellos.[11]

El discurso cotidiano se manifiesta así como la manera de ser de una existencia y de una interpretación de la existencia enteramente *desarraigadas*.[12] El *Dasein*, que se manifiesta e interpreta a través de la conversación cotidiana, es una existencia desconectada de toda relación profunda y real consigo misma, con los otros y con el mundo.[13] Flota en medio de una niebla que no le saca del mundo, que no le fuerza a negar al otro o a sí mismo, pero que difunde sobre el mundo, sobre el otro y sobre sí mismo las sombras sin color de la no-verdad. Sólo la evidencia y la seguridad (*Selbstverständlichkeit, Selbstsicherheit*) de la parla cotidiana son capaces de ocultarle, de ahogar los sentimientos del desarraigo y de la inquietud, que el vacío de esta manera de ser amenaza a cada momento hacer surgir.[14]

Este vacío del pensamiento cotidiano no le impide ser un fenómeno muy real en manifestaciones innumerables y aparentemente desbordantes de "vitalidad". Como el *se*. . . [*dice*] que lo expresa,[15] el discurso cotidiano es una realidad capital, la realidad *más* de cada día, la más obstinada (*die alltäglischste und hartnäckigste Realität*).[16] Realidad que las circunstancias exteriores no imponen al *Dasein* como un vestido ya acabado, sino que manifiesta lo que éste es de por sí la mayor parte del tiempo; manera de ser que no podrá ser superada sino a precio de esfuerzos casi heroicos.

Esta realidad es, además, general en extremo. El discurso cotidiano no ejerce su influjo solamente en el dominio de las preocupaciones más

[9] *Ibid.*
[10] SZ 169.
[11] *Ibid.*
[12] "Die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses" (SZ 170).
[13] *Ibid.*
[14] *Ibidem.*
[15] SZ 252.
[16] SZ 170.

inmediatas. Se extiende a todas las preocupaciones posibles; a la existencia, por tanto, en la totalidad de sus manifestaciones. Cuando nuestra preocupación se aparta por un instante de nuestro *mundo de trabajo* (*Werkwelt*)[17] y modifica su campo de acción, los caracteres de esta acción permanecen idénticos. Ya se trate de las "necesidades del oficio", ya de "holganza y distracciones", o bien del "deseo de instruirse", el *mecanismo* de la preocupación cotidiana funciona en todos los casos de la misma manera. Y, puesto que preocuparse vale tanto como "acercarse a. . .", el *Dasein*, en sus momentos de pretendida liberación, no hace otra cosa sino lanzarse hacia un mundo más alejado y extraño por el afán de su conquista.[18]

Las cualidades de esta conquista son siempre extremadamente limitadas. Habiendo perdido el verdadero contacto con el ser, el *Dasein* se limita a asimilar apariencias; no quiere penetrar; se contenta con ver.[19] Se desarrolla en él, a medida que progresa y crece, una curiosidad superficial que le hace saltar sin parar de una apariencia a otra.[20] Se busca lo nuevo, no para comprenderlo, sino para distraerse en el sentido pascaliano de la palabra. Se quiere *lo nuevo por lo nuevo*,[21] porque se quiere, sobre todo, cogido en un círculo infernal, colmar el vacío de las conquistas logradas con nuevas adquisiciones, más superficiales a medida que son más numerosas. La curiosidad cotidiana nada tiene que ver con la admiración; este *θαυμάζειν*, que es el manantial del descubrimiento del ser.[22] Por el contrario, la curiosidad no engendra sino dispersión, agitación estéril, inestabilidad.[23] La curiosidad está en todo y en ninguna parte,[24] porque es incapaz de "atrapar" el valor de ser de lo que hace desfilar ante nuestros ojos "al galope de la vida". De esta manera la curiosidad contribuye a la erradicación de la existencia; crea una serie de instantes, de "presentes sin presencia", que son exactamente lo opuesto al presente auténtico, que Heidegger, como Kierkegaard llama *instante* (*Augenblick*).[25] El presente de la curiosidad es un vacío del cual uno se esfuerza por huir desde el momento que es "presente".[26] La agitación

17 SZ 172.
18 "Sie [die freigewordene Umsicht] tendiert aus dem nächst Zuhandenen weg in ferne und iremde Welt" (SZ 172).
19 SZ 172, 346.
20 SZ 172.
21 *Ibidem.*
22 Esta idea del *Teeteto* es frecuentemente subrayada por los fenomenologistas. Cf. E. Fink, "Das Problem der Phänomenologie, Edmund Husserls", en *Reveu Internationale de Philosophie* (15 enero 1939), p. 229.
23 "Zerstreuung", "Unverweilen", "Aufenthaltslosigkeit" (SZ 175, 347).
24 SZ 173, 177, 347.
25 SZ 347.
26 *Ibidem.*

que produce hace cada vez más difícil todo volver sobre sí, toda reflexión profunda.[27] La curiosidad lleva al olvido y a la pérdida de sí mismo. Nace de aquí y ella los engendra.

En compensación, concede a sus víctimas la ilusión de una vida activa, interesante e intelectual.[28] El curioso está siempre a un mismo tiempo "al volver de la página" y "al corriente".

La acción conjunta del discurso cotidiano y de la curiosidad sume al existente inauténtico en un equívoco (*Zweideutigkeit*) constante e irremediable. No se sabe ya lo que se ignora y se ignora qué es lo que se sabe. Y esta incertidumbre se extiende al mundo, al otro[29] y a sí mismo.[30] Se conoce todo, porque se habla de todo y uno se interesa por todo. En realidad, lo que se posee es poca cosa y uno es *nada*. Las posibilidades de ser que se me ofrecen no son verdaderamente *mías*, porque cada uno sabe en todo evento *lo que va a suceder* y lo que conviene que se haga. Perdemos toda posibilidad de acción real; nos entregamos a veleidades, a las medias tintas, a los lugares comunes, a las generalidades sin consistencia que nos ciegan para nuestras posibilidades reales. Lo que "decidiré" finalmente, lo cumpliré como curioso o como autómata. Si alguna posibilidad desacostumbrada aparece en la existencia de otro, uno se persuade en seguida de que lo podría hacer tan bien como él. Se logrará entonces a lo más una copia servil sin valor real, y si se fracasa, la curiosidad se encargará de hacer virar nuestra atención orientándola hacia algún otro objeto interesante. Vivimos así una existencia en la cual acontece todo y en el fondo nada (*wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschiet*).[31]

Una existencia tal no es, por lo general, expresamente querida por el *Dasein*. Su falta consiste de ordinario en entregarse a un mundo que es ya dominio del *Man*. La caída *original* no es ya cosa *nuestra*, lo cual no aminora la degradación de las caídas en las cuales consentimos.

No pensamos que los fenómenos que acabamos de describir conciernen tan sólo al comportamiento, al aspecto exterior, dejando intacta no sé qué interioridad, en cuyo seno yo permanecería realmente yo mismo. No; es el *Dasein* mismo, todo entero, el que cotidianamente *es* así. Y es así también como cotidianamente se comprende a sí mismo.

27 *Ibidem.*
28 La curiosidad y la conversación cotidiana "geben. . . dem so seienden Dasein, die Bürgschaft eines vermeintlich echten 'lebendigen Lebens' " (SZ 173).
29 No se "ve" a otro sino a través de lo que se sabe de él, de lo que se ha oído de él (SZ 174). Conocer al otro en tal o cual ocasión consiste en preguntarse qué haría o diría uno mismo en ocasión semejante (SZ 175).
30 SZ 173.
31 SZ 174.

Caracterizamos globalmente esta existencia cotidiana calificándola de "*estado lapsario*" (*das Verfallen*).[32]

El lector podrá por sí mismo juzgar si todas las descripciones que acabamos de hacer respetan en realidad aquel principio antes formulado, según el cual la existencia cotidiana no debe ser considerada en ningún sentido desde el punto de vista de la apreciación moral.[33]

La existencia cotidiana es, en definitiva, una manera de ser perfectamente positiva,[34] consistiendo en el abandonarse a la existencia dispersa y pública del *Man*,[35] en reducirse enteramente a un ser comunitario dominado por la conversación cotidiana, la curiosidad y el equívoco.[36] La existencia caída no es de ninguna manera un no-ser, sino tan sólo una manera de existir en la cual no soy verdaderamente yo mismo;[37] no queda en absoluto desnuda de posibilidades, es tan sólo la privación de mis propias posibilidades.[38] No se trata, cuando se habla de lapso, de la pérdida de un estado "anterior" juzgado más perfecto.[39] La caída, el lapso del *Dasein* (*Verfallen*) no es una consecuencia de un acto primitivo, sino un proceso constante y progresivo de erradicación y alejamiento de sí. El *Verfallen*, el estado lapsario del que aquí hablamos, nada tiene que ver, no material ni formalmente, con la hipótesis de un "pecado original", hipótesis sobre la cual la filosofía no puede opinar, y cuya demostración, si hay lugar a ella, es fundamentalmente extraña a todo método o experiencia filosófica.[40]

Quizá sea superfluo añadir ya que la existencia cotidiana no debe confundirse con la existencia primitiva. Las civilizaciones más desarrolladas tienen su modo inauténtico de existir, de la misma manera que una existencia auténtica es posible para el individuo que vive en la sociedad más retrasada.[41] Verdad es que la existencia del primitivo está menos recubierta y menos disimulada que la nuestra, de manera que su estructura ontológica es más fácil de separar; pero la ventaja que desde este punto de vista presentaría la utilización de los datos suministrados por la antropología está neutralizada por el hecho de que en todo caso los resultados de esta ciencia no pueden ser empleados tal como ella los presenta. Habrían de ser previamente sometidos a una interpretación a

[32] SZ 175.
[33] SZ 175, 176, 222.
[34] SZ 176.
[35] SZ 175.
[36] *Ibidem.*
[37] SZ 176.
[38] SZ 175, 178.
[39] SZ 176.
[40] SZ 306, nota.
[41] SZ 50-51.

la luz de una ontología del *Dasein*.[42] La esperanza de ver un día la existencia inauténtica superada y eliminada gracias a la instauración de un estado de superior cultura es, por consiguiente, absurda.[43] Aunque pudiera llegar esa edad de oro, el *Dasein* perseveraría en su poder existir inauténticamente, porque esta posibilidad está inscrita, como veremos, en el marco de su estructura última. Sin embargo, nada impide el que en una civilización diferente las manifestaciones concretas de la inautenticidad puedan ser ellas también muy diferentes.

Podemos concluir que la existencia cotidiana no debe ser mirada como la caída del *Dasein* en un ser *distinto del que es él mismo*. Ciertamente, no es error pretender que la existencia de la vida diaria es para el *Dasein* una manera de abismarse en el mundo (más exactamente: en una cierta concepción del mundo), pero el mundo es *aún el mismo*.[44] Degradándose el *Dasein*, consuma, por consiguiente, un movimiento que se desarrolla en el interior de sí mismo.[45] Inautenticidad y autenticidad no son las existencias de dos existentes diferentes, sino la única existencia de un mismo ser, el *Dasein*, existiendo según modos diversos.[46] La existencia auténtica será, pues, también un movimiento y una modificación del *Dasein*,[47] pero en sentido opuesto. El *Dasein* es un existente capaz de moverse dentro de su propia existencia, porque es un poder ser, cuyo ser siempre está puesto en juego.[48]

La existencia caída no será, por consiguiente, un hecho consumado y estable. Está siempre en instancia de revocación o de agravación. En cuanto caída, tiene el carácter de torbellino,[49] en el que el *Dasein* se siente cada vez más cercado. Cuanto más desarraigados de nuestra propia verdad existencial, tanto más al aire quedan los fundamentos de nuestra existencia. A cada paso aumenta el riesgo de llegar a percibir nuestro propio vacío, y este peligro no podrá ser superado sino con un paso más por el camino de la distracción. Así hace el mentiroso, que para ocultar su mentira se ve obligado a mentir siempre más.

La existencia lapsaria se obstina en no reconocer su caída, dándose a sí misma la apariencia de profundidad.[50] Se manifiesta así a los ojos del analista como una huida ante la responsabilidad de la existencia

[42] SZ 51.
[43] SZ 176.
[44] SZ 53, 176, 209, 366, 381, WGr 97.
[45] SZ 178. "Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nochtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit" (SZ 178).
[46] SZ 179.
[47] SZ 130, 179, 267.
[48] SZ 313, 325, 333, 406.
[49] SZ 178, 179.
[50] SZ 178.

personal.[51] Es la repulsa a asumirse a sí mismo. Veremos que esta huida de sí mismo es, en última instancia, *huida ante la muerte*,[52] *huida ante la finitud radical, de la cual ninguna existencia puede deshacerse*.[53] La existencia inauténtica, el *Man*, en una palabra, es esta "parte" de nosotros mismos que nos oculta la miseria de nuestra condición original, en el supuesto de que nos entreguemos a ella enteramente y sin reserva ninguna.

[51] SZ 184, 252, 424.
[52] SZ 252, 390, 424.
[53] SZ 424.

7. PRIMEROS AVANCES HACIA LA ESTRUCTURA ULTIMA E INDIFERENCIADA DEL *DASEIN*

§ *1. Posición del problema*

El capítulo precedente nos ha descubierto la existencia de la vida diaria, del *Dasein* cotidiano. Los términos mismos de esta descripción implican que este modo no es el único posible, y además que la existencia cotidiana se manifiesta como una modificación resultante de una cierta opción operada consciente o inconscientemente por el *Dasein* todo entero. Tales son, formuladas *grosso modo*, las conclusiones de nuestra primera inquisición: nos ponen ante dos problemas capitales ya entrevistos. En primer lugar, no siendo la existencia cotidiana el único modo posible de ser, conviene determinar aquel o aquellos otros modos de que se distingue. Dicho de otra manera: ¿cuál es la contrapartida auténtica de la existencia que hemos estudiado en el capítulo anterior?

El segundo problema no es menos importante. Si los modos diversos a que hemos aludido son modificaciones de un mismo existente fundamental, se podrá preguntar cuál es la estructura de este existente, estructura que hace posible el movimiento o la opción entre estos modos.

Brevemente hemos de plantearnos dos cuestiones: 1) el problema de la existencia auténtica; 2) el problema de la estructura indiferenciada del *Dasein*.

Definidos así nuestros objetivos, nos queda todavía una dificultad por resolver previamente: ¿cómo podremos, a partir de los datos que poseemos, llegar a alcanzar esos objetivos?

Es evidente que no es el cuadro de la existencia inauténtica, tal como acaba de ser trazado, el que nos puede bastar para este trabajo, puesto que hemos llegado a la conclusión de que esa modalidad de ser es ante todo un esfuerzo por *enmascarar* la existencia auténtica; la inautenticidad es una evasión.[1] Notemos, sin embargo, que una tenta-

[1] SZ 184, 252, 390, 424.

tiva de disimulación no puede eludir el dar algunos indicios relativos a la naturaleza de lo que disimula. Huir de una cierta modalidad de existecia es, en todo caso, una manera de referirse a esta modalidad.[2] ¿No es cierto que la existencia más desnuda y vacía sigue, a pesar de todo, ligada por alguna secreta raíz a la autenticidad?[3] Una explicitación de tales hechos, ¿no podrá darnos referencias positivas, al menos indirectas?

Heidegger responde afirmativamente a esta cuestión.[4] Y el lector se habrá dado cuenta de que las descripciones del capítulo precedente se orientaban todas en este sentido. El estudio de la existencia del hombre de la vida diaria no ha sido nunca un fin que la filosofía de Heidegger perseguía por sí misma. Ese estudio pretendía mostrarnos cómo, a pesar de las intenciones contrarias, la actitud más banal pone al descubierto verdades ocultas.[5]

Se tratará, por consiguiente, de explicitar secretos ya más que a medias adivinados.

Lo mismo se ha de decir acerca del segundo problema. El análisis de la hecceidad del *Dasein* no es sino una primera aproximación de su estructura indiferenciada. En ese análisis nos encontramos ya también con excelentes materiales para incoar nuestra ulterior investigación.

Mas no se habrá olvidado que precisamente entre los elementos de la hecceidad figuraba el sentimiento de la situación original (*Befindlichkeit*). Existir como *Da*, ya lo hemos dicho, es, entre otras cosas, estar afectado en todo momento de un sentimiento capaz de revelar (al menos potencialmente) el conjunto de nuestra condición humana.[6] Cierto es, lo hemos repetido con insistencia, que la existencia cotidiana se esfuerza paciente y obstinadamente por eludir el sentido de esas revelaciones. Pero no es menos verdad que, por muy encerrado que esté el hombre dentro del horizonte de la banalidad de la vida diaria, sin embargo todo sentimiento profundo (y en definitiva todo sentimiento es profundo) conserva una relación, oscurecida tal vez, pero real, con la totalidad del ser y de nosotros mismos.[7] Tales son el fastidio,[8] la alegría,[9] la angustia. ¿No será posible reducir alguno de estos sentimientos a su pureza primitiva, desembarazándolo de las interpretaciones falaces, cuyas intenciones y temas ya conocemos? Tendríamos entonces un camino para descubrir la estructura última e indiferenciada del *Dasein*.

Esto es lo que vamos a intentar por medio del análisis de la angustia, que es para Heidegger el más radical sentimiento de la situación fundamental del *Dasein* (*Grundbefindlichkeit*).

§ 2. *La angustia, vía de acceso hacia la estructura indiferenciada del* Dasein

Es, pues, nuestro empeño poder adquirir, gracias a las revelaciones de la angustia, una visión más completa que la que poseemos hasta ahora en la estructura última del *Dasein*.

Determinemos primeramente con toda exactitud el objeto de nuestra investigación, y para esto vamos a distinguirlo con toda precisión de un sentimiento con el cual tiene ciertamente gran parentesco y del cual ya hemos hablado: el miedo.

El miedo puede ser descrito como la ofuscación que se experimenta ante la proximidad amenazadora de un existente intramundano o de otro *Dasein*. El ser amenazante surge a cierta distancia de nosotros y muestra su intención malévola de introducirse en nuestro mundo ambiente, sin que entendamos con qué medios podremos hacer frente a esa eventual intrusión a consecuencia de la confusión creciente de que somos presa.

El miedo es, pues, una reacción —no apropiada, desde luego— ante alguna cosa o persona, que se nos manifiesta como amenazando destruir nuestro propio *Dasein*.

La angustia, por el contrario, si lleva en sí el anuncio de peligro, nunca es, sin embargo, provocada por un existente determinado, ni aun siquiera determinable.[10] La cosa ante la cual temblamos en la angustia

[2] SZ 44.
[3] *Ibid.*
[4] SZ 232-233.
[5] KM 225.
[6] SZ 134, 139, 141, 181, 370.
[7] WM 14-15.
[8] Esto ha demostrado un notable análisis de un existencialista, aunque muy adverso a Heidegger: Vladimir Jankélévitch. Cf. *L'Alternative* (París, Alcan, 1938), y en ella el ensayo intitulado "Métaphysique de l'ennui". Para Kankélévitch, el enojo nace en el momento en que la conciencia cesa de coincidir con su duración concreta (es decir, en términos heideggerianos: con su *preocupación*). La conciencia se pone entonces a "pensar" más aprisa de lo que puede "ser". Se entrega a las anticipaciones más locas, llegándose así a una desincronización cada vez más completa entre ella misma y su duración. Extraviada, la conciencia se aparta de lo real y se arroja en brazos de la existencia pura, absolutamente indeterminada, de la cual ha nacido. Esta "conversión" de la conciencia hacia la existencia indeterminada y vacía, hacia la "sustancia", es el enojo. El enojo, pues, nos descubre la sustancia de la existencia humana.
[9] WM 15.
[10] SZ 186, 343, WM 17. Es de notar que el objeto del miedo puede ser también indeterminado en sí mismo, pero respecto de nosotros está siempre determinado. Es siempre *esto* o *aquello* por lo que tenemos miedo, aunque no podamos definir qué es esto o aquello en sí.

(Wovor) no es nunca esto o aquello. El angustiado no solamente ignora de dónde le viene la angustia, sino que a él mismo le es positivamente revelado que *ningún* existente intramundano podría ser la causa de ella.[11] Tan verdad es esto, que en la angustia todos los objetos del mundo y nuestro mundo "circundante" mismo aparecen bruscamente como desnudos de toda importancia, resultan irrisorios y se desploman en la absoluta nulidad.[12] Yo mismo, yo me siento desaparecer de la escena en todas mis relaciones con mi yo habitual: amasijo de preocupaciones, de ambiciones, de los apetitos de la vida diaria.[13] El desfonde radical de todo lo que nos rodea nos impide localizar el objeto de nuestra angustia. Lo que nos asalta no está ni *aquí* ni *allí*, puesto que *aquí* y *allí* sólo se dan en una proximidad definida por la preocupación; la amenaza está en todo y en ninguna parte; no se pude decir ni que se acerca ni que se aleja; es omnipresente.[14] Por esto la amenaza de la angustia nos envuelve en un sentimiento de extrañeza inquietante *(Unheimlichkeit)* y radical.[15] Todos los seguros y todas las protecciones son ahora ineficaces; no es ya una cuestión de fuerza; por todas partes nos encontramos perdidos y sin apoyo.

Esto nos ofrece una lección capital. Si no es cuestión ya de ningún objeto particular intramundano, ¿qué es lo que puede provocar la angustia sino el mundo mismo, el *mundo como tal*?[16] Porque la ausencia de "apetito" respecto de los objetos del mundo no significa la desaparición del *mundo como tal.* El mundo está tanto más próximo y más "visible" cuanto, por el contrario, los objetos que contiene desaparecen más del horizonte visual –esos objetos que de ordinario nos encubren el mundo reduciéndolo al pequeño campo de nuestra actividad habitual.[17] La angustia nos coloca ante la mundanidad del mundo en su estado puro, y es esta mundanidad la que nos hace huir.

Y desde este momento no es de extrañar que el discurso de la vida diaria, si por acaso se mezcla en nuestra angustia, tienda todo él y se enderece a persuadirnos que no es nada.[18] Y el discurso cotidiano tiene razón en el campo de su competencia, porque por naturaleza sólo puede discutir a propósito de *cosas,* y éstas quedan fuera del ámbito propio de

11 SZ 186.
12 SZ 186, 342; WM 17.
13 WM 17.
14 SZ 186; WM 16.
15 SZ 188.
16 SZ 186: "Das Sichängsten erschliesst ursprünglich und direkt die Welt als Welt" (SZ 187).
17 SZ 187.
18 *Ibid.*

esta angustia radical de que hablamos.[19] Es literalmente verdad que la angustia nos corta la voz, aun en el caso de que el *Man* intente ahogarla cubriéndola de un flujo de palabras que por definición son sin objeto ni pertinencia.[20]

La mundanidad pura *–die Welt als Welt–* es, por consiguiente, la fuente de la angustia. Es en la angustia donde el mundo surge ante nosotros, destruyendo esos pequeños reinos inofensivos, explorados y seguros, que son el mundo del trabajo y el mundo "circundante". La angustia nos coloca ante el mundo, aunque esta revelación no sea equivalente a una comprensión explícita.[21] Puedo temblar delante del mundo sin "conocerle" aún con precisión. Lo que nos espanta a la vista de este mundo "tan perdidamente vasto" (según la frase de Hamelin), tan exterior en la apariencia a nosotros, y al cual somos entregados sin defensa ni socorro alguno, es el hecho más profundo, desnudo, brutal, inexorable e insuperable de nuestro ser-en-el-mundo.[22] Lo que me hace retroceder de angustia es esta exterioridad en la que estoy inmerso, para en ella hacer mi carrera de existente, sin haberlo querido, y sin poder ya detener su curso. La angustia nace de nuestra condición y nos la revela. Es el verdadero sentimiento de la situación original.

¿Pero por quién y por qué *(Wofür)* esta angustia? La respuesta es la misma ya dada para el miedo: el *Dasein experimenta la angustia por causa de sí mismo.*[23] Por sí mismo en cuanto poder-ser global y ser-en-el-mundo,[24] y no por tal o cual de sus posibilidades particulares, puesto que la amenaza que implica la angustia no puede por naturaleza ser precisada.

De aquí resulta, por consiguiente, como circunstancia característica de la angustia, que el *Wovor* y el *Wofür* de este sentimiento, en definitiva, se confunden. Estoy angustiado *ante* mi ser-en-el-mundo y *por* él.[25]

La angustia parece como centrada en el *In-der-Welt-sein.* Es este ser-en-el-mundo el que la angustia obliga a que cese de perderse entre las cosas y los instrumentos del mundo circundante, que es por ella como detenido en su existencia. El discurso no puede ni asegurar ni prestar socorro alguno, porque está vacío de toda consistencia; no cuenta ya. No puede ya desviar nuestra atención, porque el dominio en que está como en su propia casa y en el cual tenía costumbre de dispersarnos, se ha como volatizado. La angustia opera inmediatamente un aislamiento

19 *Ibid.*
20 WM 17.
21 SZ 187.
22 SZ 186, 187, 191, 251.
23 SZ 187.
24 SZ 187, 191, 342.
25 SZ 188.

radical del angustiado, nos arroja en una soledad inviolable.[26] Toda posibilidad de diversión es eliminada, somos reducidos sin resistencia en nuestra angustia al gran negocio de nuestra propia posibilidad de ser-en-el-mundo *(auf das zurück, worum es (Das Dasein) sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können).*[27] Somos librados del imperio del impersonal gregario, del *Man,* y desde ahora nos encontramos ante la opción ineluctable: ser nosotros mismos o no.[28] Ciertamente, la angustia, que no podrá ser sino angustia de la muerte, no es una elección en sí misma, sino que, descartando todo lo que me ciega y me dispersa, me abre al ejercicio de mis posibilidades más personales.[29] Desde ahora el *Daisen* podrá elegir con toda libertad entre sí mismo y la negación de éste, su propia negación.[30]

¿Quiere esto decir que la angustia, que surge directamente de nuestra condición original, nos lleva al antiguo solipsismo idealista? De ninguna manera. Porque el *Dasein* que en ella se descubre no es de ningún modo un sujeto sin mundo, de tal manera que su angustia reside precisamente en la "apercepción" de su ser-en-el-mundo, en la "visión" de este mundo puro.[31] La angustia nace de que la fisonomía de este mundo es infinitamente diferente de la del mundo circundante de nuestro existir de la vida diaria. En el curso de ésta, el *Dasein* vive confiado en su medio ambiente, lo habita, se encuentra en él como en su casa,[32] tanto que con la mayor frecuencia deja de distinguirse de él para con él confundirse.[33] Mas he aquí que ahora surge el verdadero mundo, extraño *(unheimlich),*[34] en el cual es necesario existir sin que jamás pueda uno sentirse en él como en su casa,[35] el mundo del extrañamiento puro, que es también *el* mundo, este aquí abajo, en el cual, según la frase de Claudel, "nous n'avons point de demeure véritable".

Comprendemos ahora mejor lo que es esa *huida* en el anonimato gregario, en el *Man*, que caracteriza la existencia de la vida diaria. Entregado a las explicaciones del *Man*, el *Dasein* se pierde entre los objetos del mundo y las preocupaciones que esos objetos le originan; huye de lo desconocido, del extrañamiento, de la desnudez, en una palabra, de la

[26] SZ 187, 188, 189.
[27] SZ 187.
[28] "Die Angst offenbart im Dasein. . . das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und-ergreifens" (SZ 188).
[29] SZ 183, 344.
[30] SZ 193, 232.
[31] SZ 188, 343.
[32] SZ 54, 76, 104, 188.
[33] SZ 172, 175, 252, 389.
[34] SZ 188, 342.
[35] SZ 188: "Das In-sein kommt in den existenzialen 'Modus' des Un-zuhause" (SZ 189).

Unheimlichkeit de su condición original.[36] Se oculta a sí mismo un ser-en-el-mundo, en el cual no puede encontrar ni la seguridad ni la paz, sino solamente la certidumbre de la muerte,[37] para refugiarse en el abrigo de *este* mundo pequeño, que él mismo se edifica para celar el horizonte del mundo puro.

La amenaza de quiebra y de ruina no deja, sin embargo, de estar en el corazón de la existencia cotidiana. La más serena quietud está en todo momento en peligro de ser destruida. A cada momento puede surgir la angustia y disipar esa paz aparente para transportarme, enteramente solo, a la insuperable desazón de mi condición original.[38]

No se puede dudar: la confianza segura de la existencia de la vida diaria es menos fundamental que el extrañamiento (*Unheimlichkeit*) que produce la angustia; aquélla es algo adventicio, en cierto sentido algo derivado respecto a ésta.[39]

No se ha de concluir de lo dicho que la pura angustia sea un fenómeno frecuente. Es, por el contrario, extremadamente rara.[40] Desde el momento que trata de manifestarse, el *Man*, el sujeto impersonal y gregario hace un supremo esfuerzo de propia defensa, que no deja de tener alguna eficacia. Su estrategia consiste en hacer lo posible por desviar la angustia hacia el temor. Si logra asignarle un objeto preciso, la angustia degenerará en miedo, y la tan temida revelación quedará descartada. Cierto es que el miedo no es nada agradable, pero es un mal menor, un compromiso. Nos lleva a un terreno determinado que tiene sus peligros, pero son peligros perfectamente localizables y que no amenazan la totalidad de la existencia. El miedo es una angustia desviada, inauténtica, caída en lo intramundano.[41] El miedo es una angustia abortada; encuentra, por consiguiente, en ella su fundamento.[42]

La verdadera angustia es desde entonces excepcional. Por otra parte, hay que añadir que el solo hecho de sentirla no basta para explicitar y hacer comprender todo lo que revela y contiene en realidad.[43] Aquí es donde interviene la principal misión del analista existencial.

No hay que extrañarse de las negligencias e incluso de los positivos errores de interpretación que se descubren en las teorías filosóficas tradicionales de la angustia. Muchos motivos hay para pensar que esta falta

[36] SZ 189, 276.
[37] SZ 252.
[38] SZ 189.
[39] SZ 189. "Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins" (SZ 277).
[40] SZ 190; WM 16.
[41] SZ 189.
[42] SZ 189.
[43] SZ 185, 189, 290.

de penetración es una prueba más de los esfuerzos encarnizados hechos por el lenguaje de la vida diaria para eludir la significación verdadera del fenómeno.[44] Muchos son, en efecto, los autores que han descubierto con acierto la nada que se revela en la angustia. Pero ellos mismos han desviado el sentido de esta revelación interpretándola como la nulidad del pecador delante de Dios. Ahora bien, por efecto de la redención y del perdón de nuestras culpas por ella alcanzado, esa inanidad, esa miseria queda como borrada, y la perspectiva recobrada de una salvación eterna restaura el valor de nuestra existencia y permite superar en un cierto instante la nada. Así la angustia queda disfrazada en su verdadera significación; es lo que sucede, según Heidegger, en San Agustín, en Lutero y aun en Kierkegaard.

Heidegger, sin embargo, reconoce que este último ha avanzado más que nadie por el buen camino,[45] sin llegar, no obstante, a abandonar el plano puramente psicológico. La teoría kierkegaardiana de la angustia no llega a plantear el problema de sus *raíces ontológicas,* reproche éste por lo demás válido para todo el pensamiento de Kierkegaard en general.[46] La "metafísica" implicada en el existencialismo de Kierkegaard va mucho más allá del Kierkegaard histórico. Es, a nuestro parecer, uno de los grandes méritos de Heidegger haber percibido y explicitado esta "ontología" (que podrá ser, por supuesto, la negación de toda ontología).

Tal vez esta asimilación de las teorías kierkegaardiana y heideggeriana de la angustia (teorías que son idénticas en cuanto a la letra) deba ser llevada más lejos de lo que se admite comúnmente. Se ha dicho, y es verdad, que la angustia en Kiekegaard es un drama del espíritu, una especie de torbellino interior, en la fuente misma del pecado, mientras que en Heidegger está "ligada a un hecho cósmico".[47]

La angustia sería para Heidegger, no tanto una tentación interior cuanto la revelación de una situación última, *objetiva.* No lo discutimos. Pero es esencial recordar que el mundo de Heidegger, como lo veremos cada vez con más claridad, no es en sus últimos fundamentos una *realidad* cósmica. Es también de origen espiritual (si se nos permite este término tan impropio). El mundo de Heidegger no es ontológicamente sino el esfuerzo por insertar las existencias en bruto en las mallas de una totalidad inteligible. Así, pues, la angustia del *Dasein* ante el mundo es, en último término, una angustia del hombre respecto de su propia soledad, *el* drama de la vida del espíritu. Por este lado Heidegger está muy cerca de Kierkegaard.

44 SZ 190.
45 *Ibid.*, nota.
46 SZ 338, nota.
47 J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 221, nota.

§ 3. *El cuidado, estructura indiferenciada del* Dasein

Nuestro análisis de la angustia, sentimiento de la situación original, ha justificado nuestra esperanza de encontrar una vía de acceso a una visión de conjunto de la estructura fundamental del *Dasein.*

Nos es necesario ahora explicitar los datos obtenidos, hacer bien patente lo que ellos nos enseñan acerca de esta estructura del *Dasein.*

Estos datos se reducen a tres datos capitales: el *Dasein* se manifiesta como una existencia *ya* arrojada y abandonada en el mundo, derelicción ante la cual el *Dasein* experimenta la angustia.[48] En segundo lugar, esta misma existencia se manifiesta como obligada a elegir entre dos posibilidades fundamentales: o asumir un destino personal (cuya naturaleza está todavía por precisar) o bien ocultarse esta posibilidad abandonándose al mundo inmediato. La angustia nos revela el ser-en-el-mundo ante todo como un *poder-ser,* un *In-der-Welt-seinkönnen.*[49]

Finalmente, y esto ya no nos lo da directamente la angustia, sino que fluye de su poca frecuencia y del empeño encarnizado del yo gregario, el *Man,* por ahogarla; hay en el *Dasein,* arrojado al mundo y forzado a tomar una opción decisiva, una tendencia casi incoercible a optar en el sentido de la repulsa de sí mismo. Tal como existe de ordinario, el *Dasein* está ya siempre arrojado y caído en el mundo de sus preocupaciones, está *ya* siempre esclavizado al *Man,* al impersonalismo gregario. De hecho el descubrimiento de la opción posible no se hace sino por la reacción contra la prosecución y continuación de la caída, la cual se manifiesta siempre como algo que *ya ha sido elegido,* o como *ejerciéndose de hecho.*

A quien trata de adquirir una noción de la estructura indeferenciada del *Dasein,* le es necesario y le basta concebir ésta de manera que los tres "datos" que acabamos de descubrir sean ligados orgánicamente. Estos tres datos son: derelicción, poder-ser y caída. Ahora bien, esta condición de vínculo orgánico entre esos elementos se obtiene al considerar el *cuidado (Sorge)* como la naturaleza última del *Dasein.*

En cuanto cuidado, el *Dasein* existe como un ser que se anticipa siempre a sí mismo, estando ya arrojado a un mundo, al cual es abandonado.[50]

48 SZ 191.
49 *Ibid.*
50 "Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als

Expliquemos esta definición de apariencia tan enigmática, aunque en ella no entran sino datos ya adquiridos.

El *Dasein* es un existente cuyo ser está siempre en juego. El hombre, existiendo, está siempre obligado a decidir de sus propias posibilidades (sean éstas auténticas o no), y esta necesidad de decisión es su ser mismo. *La existencia está de suyo tensa hacia sus posibilidades:* lo que equivale a decir que, *estructuralmente*, el *Dasein va delante* de sí mismo, que *es* un *"Sich-vorweg-sein"*, (un *anticiparse a sí mismo*).[51] Y el *Dasein se adelanta a sí mismo proyectándose.*[52] En cierto sentido, el *Dasein* es siempre más de lo que es, aunque en otro sentido no sea todavía lo que será: el ser del *Dasein* implica estructuralmente un *noch nicht* (todavía no), que *tiende* a superarse y que por ende ya de alguna manera es superado. Lo que se expresa formalmente diciendo que el ser del *Dasein es* el cuidado, es *"cuidado de. . ."*[53] La anticipación de sí, he aquí la primera nota que hay que determinar al definir por el cuidado la naturaleza del *Dasein*.

Un autor perspicaz ha notado que esta noción del "cuidarse de" nos acerca a Husserl, que definía la conciencia por la *intencionalidad*.[54] Esto es verdad, con tal que se tenga en cuenta la ampliación general que caracteriza al *Dasein* heideggeriano respecto de la noción de conciencia *(Bewusstsein)* de Husserl.

El cuidado, sin embargo, no se identifica con la anticipación; ésta no es sino uno de sus rasgos. Porque el *Dasein* no es un poder puro, abstracto, lo *posible* de los lógicos. Al mismo tiempo que *hacia adelante*, la existencia humana se ve ya arrojada a un mundo.[55] No hay ya oportunidad de preguntarnos, en el momento en que la existencia se nos descubre: ¿existiré o me negaré a existir? Yo existo *ya* y en este mundo determinado, en el cual, sin remedio, he de hacer mi carrera de existente.[56] *Existieren ist immer faktisches*[57] [el existir es siempre hecho consumado]. El cuidado será, pues, más totalmente expresado: un ser que se adelanta a sí mismo y que a la vez está ya arrojado al mundo.[58]

Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge" (SZ 192). Cf. también páginas 249-250, 317, 322, 327. El lector habrá advertido que, por razones todavía por exponer, la definición del cuidado invierte el orden natural de los datos que esta definición sintetiza.

51 SZ 192, 228, 315, 406.

52 SZ 317.

53 SZ 121, 131, 182, 192, 202, 220, 232, 235, 249, 284, 286, 291, 315, 325, 364, 374, 382, 411-412, 424.

54 K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, pp. 13-14.

55 SZ 192.

56 SZ 135, 179, 192, 297, 364, 383.

57 SZ 192.

58 "Das sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt" (SZ 192).

Mas sólo esto no es suficiente. No solamente cuando se descubre a sí misma, la existencia se apercibe de que está *ya* en el mundo, también se le manifiesta que ya ha sucumbido a su dominio, que se ha dejado vencer de la tentación de un *cierto mundo* y se encuentra a punto de perderse en él. El mundo particular con el cual me he fundido no es ya el mundo como tal *(dic Welt als Welt)*, sino ese pequeño territorio poblado de objetos familiares *junto a* los cuales me he refugiado.

Volvamos ahora a la definición del cuidado. El ser del *Dasein* es el cuidado, es decir un *ser que se anticipa ya arrojado al mundo y perdido en él.*[59]

He aquí, coordinados en una estructura orgánica, los elementos existenciales que nos ha descubierto la angustia.

Quedan así eliminados todos lo equívocos. Cuando, siguiendo a Heidegger, determinamos el ser del *Dasein* por el cuidado, no pretendemos con ello atribuirle una *cualidad* o un *defecto* que él pudiera tener o no tener. Se trata de una afirmación ontológica sobre la estructura de su *ser.*[60] El cuidado no es un predicado poseído *además* del ser, una nota que se distingue de éste. *Es* el ser,[61] en cuanto cuidado, como el *Dasein es.*[62] El cuidado, para emplear una figura no exenta de peligros, *informa, estructura, es* todo el intervalo que va de mi nacimiento hasta mi muerte.[63]

Menos aún tratamos aquí de juzgar del *comportamiento* de la *especie* humana,[64] de comprobar que de hecho todos los hombres viven en cuidado y del cuidado, que cada una de sus acciones refleja *un cuidado.*[65] Estas son otras tantas *consecuencias*, de las cuales acabamos de estudiar la fuente, no las manifestaciones. Porque el *Dasein* es estructuralmente cuidado, por esto es capaz de solicitud hacia otro *Dasein* y se ve obligado a preocuparse del mundo circundante.[66] La preocupación no es sino una forma derivada del cuidado, en cuanto que el *Dasein* concentra toda su atención sobre ese mundo ambiente, y ese vivir en esta preocupación es la forma casi universal de su existencia.[67]

Y mucho menos implican estas afirmaciones la primacía de la práctica sobre la teoría.[68] Heidegger no quiere saber nada de tesis semejan-

59 Cf. el texto citado en la p. 133, nota (50).

60 SZ 192.

61 *Ibid.*

62 SZ 199.

63 SZ 374.

64 SZ 193.

65 SZ 199.

66 SZ 193.

67 SZ 333.

68 SZ 193, 300-301.

te. Su filosofía interroga acerca del ser en general. Pero estima esta filosofía, y sin duda con justos motivos, que tal demanda postula una inquisición previa sobre el sentido de este ser particular que es el hombre. Y llevando esto a cabo, ha descubierto que el *ser* del hombre es el cuidado. Poco importa ahora que este hombre piense u obre. La teoría y la práctica son paralelamente el hecho de un existente, cuyo ser es el *cuidado*. Es un completo error pretender referir el cuidado a una realidad anterior, pasión, deseo, querer vivir, etcétera, de la cual derivara.[69] Una psicología filosófica (cuya realización por el momento queda fuera de los objetivos de Heidegger) habría de mostrar que estos fenómenos, lejos de engendrar el cuidado, están, por el contrario, anclados en él.

Es evidente, además, que el cuidado a que se reduce el ser del *Dasein* no es una estructura *simple.*[70] Es un complejo orgánico hecho de elementos múltiples, indisolublemente ligados, cuyo ajustado acoplamiento no resulta de la pura acumulación de partes.[71] El cuidado no es más simple que el *Dasein,* cuyo ser constituye.[72]

Un último punto presenta un interés más considerable. Hemos afirmado al principio de este trabajo que todo *Dasein* es un *yo,* que está dotado irreductiblemente de *Jemeinigkeit.*[73] Dicho de otra manera: el *Dasein* está caracterizado por la *ipseidad (Selbstheit)*[74] la cual. según las modalidades de la opción fundamental, se afirma como *Ich selbst* (yo mismo) o como *Man selbst-Es selbst* (uno mismo). Ahora bien, si es verdad que el cuidado determina el ser del *Dasein,* habrá que mostrar cómo la *Selbstheit* también dimana, como de su fuente, del cuidado.

Esto es lo que pretendemos ahora.

Ordinariamente, el sentido común y las filosofías que le hacen eco entienden por *yo* lo que permanece idéntico a través de los cambios y de los sucesos de los cuales nuestra "vida" está hecha.[75] Al yo, sustrato permanente, se refiere esa multiplicidad.[76] Este polo central es concebido por la filosofía como una "sustancia" acabada y clausa.[77] Heidegger se inclina a pensar que semejante opinión, consciente o inconscientemente, en unas más, en otras menos, es básica en todas las filosofías que han visto la luz hasta el día de hoy.

[69] SZ 193-194.
[70] SZ 196, 200.
[71] SZ 328.
[72] SZ 200, 334.
[73] SZ 42.
[74] SZ 318, 375; WGr 81.
[75] SZ 114.
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*, 130.

Sin querer discutir la exactitud histórica de esta afirmación, reconocemos sin dificultad que, tomada a la letra, es absolutamente inconciliable con la concepción del *Dasein* que, siguiendo a Heidegger, acabamos de exponer. Con toda seguridad se puede decir: si verdaderamente la ipseidad pertenece de suyo al *Dasein* (y por ende al cuidado), no se llegará a explicarla correctamente recurriendo a categorías que designan una existencia-cosa, a reserva, claro está, de saber si la representación heideggeriana del concepto de sustancia no es, en todo o en parte, un puro fantasma histórico.

Sea lo que fuere de esta última cuestión, lo cierto es que Heidegger, en oposición a las intuiciones de la tradición, juzga que en toda afirmación del *yo* se da un reconocimiento implícito del ser-en-el-mundo.[78] Inténtese, en efecto, reducir el *yo* a un puro *yo pienso* o, más ampliamente, a un *yo obro,* es evidente que esto significa en todos los casos e inevitablemente: "yo pienso *alguna cosa*"[79] o "yo hago algo". El *yo* no podría captarse aislado de todo "contenido" (como pretende una cierta tradición). Bajo todas las deformaciones del "problema epistemológico", late la confesión luminosa de la realidad primitiva e irreductible del ser-en-el-mundo. Si a pesar de esto el *yo* persiste en verse a sí mismo bajo las apariencias de sustancia, esto proviene de que el yo existe con la mayor frecuencia como *Man,* como el *Uno* impersonal y gregario, es decir, según una modalidad caracterizada por la tendencia a refugiarse entre los objetos del mundo y consiguientemente a interpretarse a sí mismo según el modo de estos últimos.

Más, por otra parte, como ya hemos visto, esta existencia del *yo* como *uno* impersonal y gregario, convenientemente interpretada, remite a una modalidad opuesta, de la cual el *Man* es precisamente la repulsa y la huida. Y más profundamente aún, la oposición de la ipseidad auténtica y de la inauténtica se refiere a una estructura indiferenciada, que encierra en sí estas dos modalidades a título de posibilidades esenciales. Hemos mostrado cómo sólo la definición de esta estructura, tal como la hemos propuesto, puede dar cuenta de esa capacidad de oscilación. Las dos modalidades de la autonomía (*Selbständigkeit*) y de la heteronomía (*Unselbständigkeit*), que son características de toda ipseidad, no podrían comprenderse ni acoplarse sino en el seno de una estructura del tipo descrito. En ella se ha de buscar el origen de toda ipseidad.

Por lo que toca a la pretendida permanencia del yo, tal concepto, según Heidegger, denota esa categoría de sustancia que es la ruina de toda interpretación correcta. Esta permanencia no puede comprenderse

[78] "Im Ich sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus" (SZ 321).
[79] SZ 321.

sino como unidad dinámica, como tensión perdurante entre dos modalidades fundamentales.

He aquí que tenemos ya resuelto uno de los dos problemas propuestos. Sabemos ahora qué *es* la estructura indiferenciada del *Dasein.*

Sin embargo la solución dada, como con frecuencia ocurre en filosofía, nos plantea una nueva cuestión. Esperábamos, al comprender la naturaleza global del *Dasein,* adquirir una vista de conjunto de la existencia humana en su totalidad. Mas en este aspecto la definición del ser de la existencia por el cuidado no nos trae sino decepciones, puesto que la naturaleza misma de este último nos impide captar el *Dasein* en su totalidad.[80] Si el cuidado implica a título de elemento constitutivo una constante anticipación de sí, lleva también el sello de un carácter esencial de inacabamiento,[81] rebelde a toda aplicación del concepto de totalidad.

La situación, quizá, no es tan desesperada como parece. La existencia humana, por más que se adelante constantemente a sí misma, su anticipación, sin embargo, lleva consigo un término absoluto: la muerte, que es el punto final del ser-en-el-mundo.[82] Por consiguiente, si llega Heidegger a obtener una interpretación ontológica de la muerte, entonces, a pesar de todo, conseguirá también su principal intento: la comprehensión totalitaria del *Dasein.*[83] Así, antes de volver a nuestro problema: la naturaleza de la existencia auténtica, la exposición del cuidado como estructura fundamental del *Dasein* debe encontrar un complemento necesario en la interpretación ontológica de la muerte, que es lo único que nos permite comprender el cuidado como totalidad acabada.

80 SZ 233. Comparemos aquí a Heidegger con Jaspers, que declara igualmente renunciar a coger la existencia humana como totalidad. Para Jaspers, la "idea" de existencia no puede ser sino un índice-límite y nunca un concepto definitivamente delimitable: "Existenz, ist kein Begriff, sondern Zeiger, der auf ein 'Jenseits aller Gegenständlichkeit' weisst" (*Philosophie*, Bd. I. P. 26).

81 SZ 236, 242.

82 SZ 234.

83 K. Lehmann nota acertadamente que, para coger la totalidad del *Dasein* no basta aprehender uno de los términos, la muerte. Es necesario considerar el otro término, el nacimiento. Pero Heidegger sólo examina el *Dasein* a partir del momento en que está *ya* arrojado en el mundo, considerando, además, esta *Geworfenheit* como un elemento constitutivo de la existencia humana. Si se concede el plantear el problema del nacimiento del hombre, su totalidad cambia de sentido. No es *ya siempre* existente –dice Lehmann–; la cuestión de su creación por Dios (la cuestión, como se quiera, de su origen) se puede plantear legítimamente. Heidegger, por el hecho de considerar este *Dasein* como *siempre ya* en el mundo y de insertar esta "facticidad" en su estructura, esquiva todas estas dificultades. Esto hace concluir a Lehmann –y no sin razón– que la analítica heideggeriana no es puramente descriptiva; su punto de partida es ya una determinada concepción. Cf. K. Lehmann, *op. cit.*, pp. 79-80.

8. EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA HUMANA COMO TOTALIDAD: LA INTERPRETACION ONTOLOGICA DE LA MUERTE

Afectado de un inacabamiento constitucional, de una potencialidad irremediable,[1] el *Dasein* no puede ser nunca mirado como una totalidad. No hay que decir que los achaques de nuestro conocimiento no son responsables de esta desgracia; ésta es inherente a la manera de ser de la existencia humana misma.[2]

En tanto que el *Dasein* no alcanza el término de su ser-en-el-mundo, permanece incompleto, conservando siempre alguna posibilidad en reserva. Por otra parte, una vez llegado a ese término, cesará en ese mismo instante de existir y de ser observable.[3]

Esta dificultad parece arruinar toda esperanza de coger el *Dasein* en su totalidad, y por lo mismo toda esperanza de *terminar* la analítica existencial.

Antes de redactar semejante proceso verbal de carencia, vamos a tratar de mirar las cosas más de cerca, porque pudiera ser que nuestra aporía resultara simplemente de una concepción inexacta –por no *existencial*– de la potencialidad del *Dasein.* ¿No cometemos, por ejemplo, la falta de entender esa potencialidad como la *ausencia de algo,* de un suceso que *aún no se ha cumplido,* pero que lo será enseguida?

No es desgraciadamente dudoso que la muerte, si lleva al *Dasein* a su acabamiento, trae también consigo su desaparición.[4] Morir conduce al no-ser, o, al menos, a no ser más *Dasein,* y, en cuanto que es entrada en la nada, la muerte no puede ser experimentada.[5]

1 SZ 236, 317.

2 SZ 236.

3 SZ 236, 237.

4 SZ 237.

5 SZ 237. En el momento de abordar este estudio ontológico de la muerte conviene precisar sus límites. A Heidegger no interesa absolutamente el fenómeno biológico de la muerte (SZ 246), fenómeno, por otra parte, cuya completa com-

Se nos responderá que si bien nuestra propia muerte es un misterio, sin embargo tenemos corrientemente la experiencia de la muerte de otro, y esto de manera tanto más acuciante cuanto que son más fuertes los lazos que por la existencia en común nos unen a la persona del moribundo.[6] Henos aquí, se dirá, con la experiencia de una totalidad que se acaba.[7]

Pero esto es un sofisma. Porque nada sabemos de lo que es la muerte para el moribundo. No asistimos a la muerte, sólo podemos asistir al agonizante.[8] Nos es posible, a lo más, observar exteriormente el paso de una existencia del tipo *Dasein* a una existencia de un tipo análogo al de la *res*;[9] porque el cadáver no es nunca enteramente una cosa. Prueba de ello es, por ejemplo, que un cadáver sigue siendo objeto de estudios para la anatomía, y ésta no puede llegar a comprenderlo sino a la luz de la idea de la vida.[10] El cadáver no se comprende sino por la representación de la vida; no es, por consiguiente, idéntico a una *cosa no viviente*, como la mesa o la silla.

No puedo, por tanto, experimentar la muerte de otro, ni en cuanto *morir* ni en cuanto tránsito del *Dasein* a la reificación, ni aun siquiera en cuanto *desaparición* de la persona que muere. Porque el muerto no ha desaparecido verdaderamente para sus prójimos, la existencia en común con él no se ha roto. Todas las ceremonias fúnebres con que se le honra son para nosotros un objeto de preocupación y un modo de solicitud,[11] por cuya virtud perseveramos unidos a él.[12]

Fuerza es confesar, en primer lugar, que toda constatación, y después que toda *Einfühlung* de la muerte de otro nos son imposibles.[13]

prensión está subordinada a su vez a una interpretación ontológica (SZ 247). Tampoco hemos de inquirir *por qué* la muerte le ha sido impuesta al hombre, si es un mal o un castigo. Semejantes cuestiones, por poco sentido que tengan, están igualmente subordinadas, según Heidegger, a una exacta noción de lo que la muerte *es* (SZ 248).

6 SZ 237.

7 *Ibidem.*

8 "Wir erfahren nicht in genuinen Sinn das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur 'dabei' " (SZ 239).

9 SZ 238.

10 *Ibidem.*

11 SZ 238.

12 G. Marcel irá más lejos. Para él la desaparición material del amigo o del pariente difunto es la condición misma de su pura presencia. La presencia espiritual verdadera del otro está ligada con la desaparición de su envoltura corporal, con su *ausencia sensible.* Cf. *Du refus à l'invocation* (Paris, N.R.F., 1940), todo el capítulo intitulado: "La fidélité créatrice".

13 SZ 239. "Die Frage steht nach dem ontologischen Sinn des Sterbens des Sterbenden als einer Seinsmöglichkeit seines Seins und nicht nach der Weise des Mitdaseins und Nochdaseins des Verstorbenen mit den Gebliebenen" (SZ 239).

En realidad, quien pretende suplir con la *Einfühlung* de la muerte de otro la imposibilidad de experimentar su propio fin, apela a un principio fundamentalmente falso: el principio de la conmutabilidad de las existencias (y por ende de las experiencias) humanas. Si este principio fuera sostenible, bastaría, en efecto, la observación de la muerte de otro para adquirir la experiencia de lo que aún no se ha experimentado en sí.[14]

A decir verdad, no se puede negar absolutamente todo valor a la conmutabilidad de las existencias: esa conmutabilidad es legítima dentro de ciertos límites, que son precisamente los de la vida cotidiana. La existencia cotidiana es justamente el modo de ser, según el cual cada uno *es* todos los otros, en el cual todos son *Man, uno de tantos.*[15] Verdad es que en la inautenticidad cualquier *Dasein* tiene derecho a representar a cualquier otro, siendo esta conmutabilidad típica de la *Alltäglichkeit.*[16] Pero, por lo mismo, razón teníamos al juzgar falso en el orden de los fundamentos un principio sólo legítimamente aplicable en el dominio de la no-verdad.

Mas la muerte que decide del acabamiento y de la totalidad del *Dasein,* es, sin duda, una realidad fundamental.[17] Nadie puede privar a otro de su muerte, nadie puede morir en lugar de otro.[18] Ciertamente, me es posible en ciertos casos ofrecer mi vida a cambio de la de mi prójimo. Pero esto no significa que yo haya quitado al otro *su* muerte, aunque mi muerte —en una determinada eventualidad—, ha sustituido a la suya.[19] La muerte es, por excelencia, una posibilidad propia de cada uno, en la cual todos ponemos en juego la totalidad de nuestro ser.[20]

14 SZ 239.

15 SZ 126, 174-175.

16 SZ 239-240.

17 SZ 240, 242.

18 SZ 240. K. Lehmann insiste en que en Rainer Maria Rilke se encuentra una idea de la personalidad y de la individualidad de la muerte extrañamente semejante a la de Heidegger. Cf. *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, pp. 70-71. A. Sternberger señala la misma analogía (Cf. *op. cit.*, p. 111). Esta comunidad de ideas es particularmente notable en los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge.* Sabido es que Rilke era asiduo lector de Kierkegaard.

19 SZ 240. Hay aquí, al parecer, un gran equívoco. La muerte es ciertamente, de cada uno de nosotros en cuanto suceso y fin de nuestra existencia, concreta. En cuanto realidad ontológica, la muerte es, sin embargo, idéntica para todos, puesto que para todos significa idénticamente el mismo *Nichmehrdasein* (SZ 237). Heidegger no hace distinción entre el morir, acontecimiento existencial, y la muerte, principio del fin para todo existir. No podemos dudar de que el esclarecimiento de estas ambigüedades nos llevaría directamente a comprobar el equívoco más fundamental entre el *Dasein* como idea de la existencia humana y el *Dasein* como expresión del hecho concreto de que *yo existo.*

20 "Der Tod [ist] ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert" (SZ 240). Cf. también p. 253.

Nos encontramos así otra vez en el punto de partida: la solución del problema de la muerte depende de una experiencia, de la cual estamos absolutamente privados; y como, por otra parte, este problema es, a su vez, la condición de una visión exacta de la totalidad del *Dasein*, quiere decirse que nos encontramos en un callejón sin salida aparente. La única salida posible habrá que buscarla, guiándose por la advertencia insinuada más arriba: ¿no es una explicación errónea de la potencialidad del *Dasein* la que nos ha encerrado en este círculo vicioso?

Por consiguiente, puesto que nos es imposible experimentar el fin de nuestra existencia es menester que sometamos la idea de inacabamiento a un nuevo análisis con la esperanza de descubrir cómo la potencialidad característica del *Dasein* no es obstáculo a la apercepción de éste como totalidad.

Dicho esto, preguntamos: ¿cuáles son los diversos sentidos de la noción de inacabamiento y, entre éstos, cuál es el que se ha de aplicar a la potencialidad del *Dasein*?

Se habla primeramente del inacabamiento de una realidad, cuando de hecho toda la imperfección proviene de nuestro conocimiento. El sentido común se imagina que la luna crece, cuando en realidad nuestro satélite es un ser acabado y esas pretendidas variaciones dependen exclusivamente de los límites de nuestra percepción.[21] No es en este sentido, evidentemente, como nuestro *Dasein* está afectado de inacabamiento. Este es constitucional y como ya lo hemos dicho, independiente de las deficiencias de nuestros procedimientos de investigación.[22]

Se dice también que una realidad es incompleta cuando está compuesta de partes ya individualmente existentes, pero todavía provisoriamente dispersas. El pago de una deuda se cancela con la entrega de diversas sumas de dinero. Los billetes e instrumentos de cambio que deben extinguir mi deuda existen ya, pero no están todavía reunidos en la mano de mi acreedor, de manera que el pago no está aún acabado. El inacabamiento es en este caso la no-reunión de lo que debería estar reunido.[23] No es tampoco de esta manera como el *Dasein* es potencial;[24] nuestra existencia no crece por adición,[25] y lo que ella debe llegar a ser no resulta de la asimilación de *cosas preexistentes.*

Pero el fruto, que tiende a su madurez, está ya más cerca de la potencialidad que nos interesa en la cuestión presente. Esta madurez, que no es todavía, no será una adquisición sobreañadida. Es el fruto mismo

[21] SZ 243.
[22] SZ 236.
[23] "Ausstehen meint deshalb: Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen" (SZ 242).
[24] SZ 242-243, 246, 250.
[25] SZ 243, 374.

lo que madura por entero. La manzana que cae en el otoño *ha sido* verde en el estío. Pero, por otros aspectos, sin embargo, nos separamos cada vez más de la potencialidad propia del *Dasein*. La madurez que acaba o consuma el ser del fruto está ligada a la idea de *perfección*, lo que no se verifica, por desventura, en el caso del *Dasein*. La muerte no es para el hombre un acabamiento que sea sinónimo de perfección: es, al parecer, indiferente a su perfeccionamiento, visitándole ya antes de ser logrado éste, ya después. En toda hipótesis la muerte no sobreviene al mismo tiempo que el agotamiento o término de todas las posibilidades, como ocurre en el caso del fruto.[26]

Finalmente, el acabamiento del *Dasein* por la muerte no es tampoco una *cesación*. No se trata de la intervención de un suceso exterior, que *pone fin* a nuestra existencia, como cuando detenemos la vida de un motor dando la vuelta al dispotivo de marcha. La muerte no es un límite impuesto desde fuera, no se llega "al fin" de la vida, como el que pasea topa con la barrera que le cierra el camino. Morir no es un "estar al cabo de".[27] "Desde que un hombre vive, es bastante viejo para morir",[28] ni lo es nunca tanto que la muerte le sorprenda totalmente despojado de todo porvenir.

El *Dasein* es en todo instante, desde el primer momento de su vida, capaz y a punto de morir. Es *para su fin*, un fin que no le es exterior, que inexorablemente madura en él mismo.[29] Más que un evento incidente, la muerte debe ser integrada en la potencialidad del *Dasein* y figurar entre las posibilidades que éste posee sin haberlas todavía actualizado.[30]

¿Cómo concebir este ser-para-el-fin? Dirijámonos por un momento al buen sentido medio, no para someternos a sus enseñanzas de no-verdad, sino porque las confusiones y deformaciones del *Man* nos revelarán mejor que una encuesta directa el punto delicado que la existencia cotidiana busca precisamente ocultarnos.

El discurso, la conversación del hombre de la vida diaria, tiene la muerte por un hecho desagradable, hecho ocasional, pero común.[31] Se ve morir a tal persona con la cual uno está emparentado, que se conoce, o de la cual se ha oído simplemente hablar. Se sabe que cada día hay innumerables defunciones. Es un dato de experiencia que jamás nadie ha

[26] SZ 244.
[27] SZ 245, 250, 259.
[28] SZ 245.
[29] "Das mit dem Tod gemeinte Ende bedeutet kein Zu-Endesein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, so bald es ist" (SZ 245). Cf. también p. 317.
[30] SZ 250.
[31] SZ 252-253.

logrado evadirse de esta suerte común.[32] Yo, por consiguiente, moriré también. . ., pero entre tanto continuo viviendo.[33] Cuando me conformo en reconocer que en efecto "se muere", esto significa siempre: otro distinto de mí. Este "se-uno muere", por otra parte, excluye que la muerte pueda pertenecer a éste o aquél determinadamente. *Uno* no es *nadie*,[34] y la muerte es mirada como un fenómeno enojoso de la "naturaleza" humana. La ambigüedad del discurrir y conversar de la existencia de la vida diaria consiste en esto: el carácter personal e "intransferible" de la muerte queda escamoteado en provecho de una concepción que reduce la muerte a un accidente que "nos cae encima".[35] El *Man* admite la muerte como un hecho, pero rehusa con intransigencia considerarla como una posibilidad propia, constante, ineluctable.[36] Así oculta las eventuales modalidades auténticas del ser-para-la-muerte.[37] Por esto, el buen sentido considera como un deber de humanidad elemental negar u ocultar la inminencia de la muerte al enfermo desahuciado.[38] Por lo demás, toda la actitud de la existencia cotidiana ante la muerte se resume en una voluntad de aminorar su importancia en todos los pormenores.[39] Forzado a admitir el hecho, el *Man* pone todos sus esfuerzos en exorcizarlo. Se considera como un signo de debilidad el pensamiento frecuente de la muerte, juzgado indigno de un *vir*.[40] La pasión de morir, que, según Hölderlin, es indiscernible de la sobreabundancia dionisíaca de la vida, se hace aquí sospechosa de colusión con la

[32] SZ 257. Esta base "experimental" de la certeza de la muerte nos deja, sin embargo, oculto todavía un riesgo. Cuando se reflexiona en ella "críticamente" se descubre sin dificultad que se limita a registrar la desaparición de hecho de todos los hombres que han existido hasta ahora. Esto no prueba que todos deban morir. Así, el *Man* rehusa considerar el ser-para-la-muerte; agarrándose al hecho exterior y siempre fortuito de la defunción, deja a cada uno la esperanza de escapar de él. Porque sobre la base de la certeza experimental no sería difícil razonarse y persuadirse de que esta certeza está muy lejos de ser *apodíctica*. "Sie bleibt notwendig hinter der höchsten Gewissheit zurück, der apodiktischen, die wir in gewissen Bezirken der theoretischen Erkenntnis erreichen." (SZ 257). He aquí, pues, que cada uno, sin atreverse a confesarlo, entrevé un agujero en las mallas de la red. Y si algunos hombres, menos fáciles al engaño, no experimentan la menor ilusión, la razón es que su certeza tiene fundamentos distintos de los del pensamiento cotidiano aún crítico. Pero son precisamente estos fundamentos los que el *Man* se esfuerza por ocultar a cualquier precio.

[33] SZ 253, 255.

[34] SZ 128, 253.

[35] SZ 253.

[36] SZ 258. Ante esta posibilidad, que puede surgir a cada instante, el *Man* hace resbalar, a cada instante también, las preocupaciones y tareas cotidianas (SZ 258).

[37] SZ 253.

[38] *Ibid.*

[39] SZ 255-256.

[40] SZ 254.

cobardía del suicidio, dogma del buen sentido. Favoreciendo sobre este asunto capital la conspiración del silencio, el *Man* no logra sino hacer imposible la eclosión del valor auténtico, que consiste, no en ahogar la angustia de la muerte, sino en soportarla.[41] Todo lo más se tolera que la angustia sobre nuestra condición se manifieste bajo la forma degenerada de un miedo ante un hecho,[42] manteniéndose como una actitud "viril" la *indiferencia* ante este hecho.[43] Pero esta pretendida "igualdad de ánimo" no es más que la privación y el abandono de una posibilidad de existencia auténtica. Debemos concluir una vez más: la existencia de la vida diaria no puede ni quiere ver una realidad de la que huye. Ciertamente está de acuerdo con el hecho, confiesa que "todo hombre es mortal", mas para mejor velar lo esencial, y lo esencial es no que la muerte es un hecho, sino que el hombre es un ser-para-el-fin.[44]

Tratemos de comprender esto ayudándonos de lo que ya sabemos acerca de la estructura del *Dasein*.

La muerte es una posibilidad de existencia, que conduce a la no-existencia, una posibilidad que el *Dasein* debe asumir solo y ante la cual se encuentra enteramente indefenso. La muerte es la posibilidad más personal que hay en nosotros, por ser la menos conmutable.[45] (Por esto el *Man*, que no es nadie, es incapaz verdaderamente de morir.)[46] Es, por consiguiente, también, por poco que la queramos aceptar en su pureza, la posibilidad más auténtica, si es cosa probada que la autenticidad se manifiesta por lo irreductiblemente personal. La posibilidad de morir es tan propia y exclusiva de mí, que corta todas las relaciones con todo otro *Dasein*.[47] La muerte aisla; es, según la expresión de Jean-Paul Sartre: "el muro".

Morir es también nuestra más extrema posibilidad, puesto que pone en juego, de la manera más radical, nuestro mismo ser-en-el-mundo.[48] La posibilidad de mi muerte me revela mi posible imposibilidad,[49] e incluso la posible imposibilidad de toda existencia humana en general.[50] La revelación de la muerte pone en derrota la idea de necesidad. Es la irrupción irresistible de la contingencia radical. Allí donde la contingen-

[41] "Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen" (SZ 254).

[42] SZ 254.

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*

[45] SZ 250.

[46] SZ 425.

[47] SZ 250.

[48] *Ibid.*

[49] SZ 250, 255, 306.

[50] SZ 262.

cia llega a ser dueña absoluta, lo absurdo deja de ser imposible; puedo decir que la idea de la muerte me abre a la intuición de mi posible imposibilidad (y no solamente a la de mi posible inexistencia), tesis absurda mientras la idea de necesidad conserva algún prestigio. El descubrimiento de la muerte insinúa, según las terribles palabras de Shakespeare, que "la vida es una historia contada por un idiota".

En definitiva, morir se manifiesta al *Dasein* como su posibilidad más insuperable (puesto que no puede ser evitada), la más personal (puesto que la muerte me reduce a mi puro mí mismo), la más irracional (puesto que me corta todas las relaciones con toda otra posibilidad).[51]

Por tanto, si como el estudio del cuidado nos enseña, el *Dasein* es, ante todo, anticipación de sí y poder-ser, hemos de decir que estos caracteres se concretan por excelencia en el "ser en orden a la muerte", porque de todas las posibilidades ofrecidas al *Dasein*, esta última es la principal. Y notemos bien que esta posibilidad no es adventicia o sobreañadida al ser, que no es adquirida, por el *Dasein* en el decurso de su existencia. Inhiere en mí por el hecho mismo de que existo y desde el instante en que soy arrojado al mundo. La muerte pertenece al ser-en-el-mundo como tal, y está, en cuanto necesidad ineluctable, incluida en él.[52] El *Dasein* es, a la letra, el fundamento de su muerte.[53] De lo cual es menester concluir que, siendo el *Dasein*, gracias a otro carácter del cuidado, un ser siempre ya-existente, el ser que es cuidado será también siempre *ya-en-orden-al-morir*, *"Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert"*.[54]

Cierto es que nada de esto *sabe* el *Dasein*. El *Man* reduce la muerte a un evento que nos asalta, no la conoce como una posibilidad interior que nos corroe. Por esto precisamente muchos mueren sin haber nunca entrevisto el verdadero sentido de la muerte. El tercer carácter del cuidado se encuentra también en la muerte: la mayor parte de los hombres mueren como han vivido, burlados por la muerte, sin haber jamás optado.

Lo estamos viendo: la muerte echa sus raíces totalmente en el cui-

[51] SZ 250, 251, 255, 258, 263, 309.

[52] SZ 251. En G. Simmel se encuentra una doctrina análoga: "La muerte desde un principio intrínsecamente está unida a la vida" (*Tod und Unsterblichkeit*, p. 100). "La muerte define, es decir, forma nuestra vida, no ya en la hora de la muerte, sino que es un momento formal de nuestra vida, a cuyo contenido total da color: la limitación de la totalidad de la vida por la muerte obra en cada uno de sus momentos." (*Ibid.*, p. 102).

[53] SZ 306. Estudiaremos a menudo la significación de la idea de fundamento en Heidegger.

[54] SZ 251.

dado, y el cuidado es una muerte constante, un ser-para-la-muerte.[55] El *Dasein* no *tiene* un fin, *existe por razón de su fin*,[56] de su límite.

Ahora podemos precisar más qué es la angustia del hombre ante su ser-en-el-mundo; es, ante todo, una angustia cara a un poder-ser, que se ve insuperable, personal e irreductiblemente bloqueado por la muerte.[57] La angustia no es una confesión de debilidad (al menos en el sentido que pretende el común sentir de la gente), sino el sentimiento de nuestra situación original que nos descubre como arrojados al mundo para *en él* morir.[58] Sólo la angustia nos revela un destino, que sin ella nos quedaría oculto, entregados como estamos a las seguridades del *Man*, que se obstina en pintarnos la muerte como un accidente aciago, hasta ahora inevitable, pero que tal vez un día se podrá evitar. Sin la angustia nada sabríamos de la trágica verdad que *somos* nosotros mismos.

Ahora podemos ya responder a la objeción que antes nos hacíamos. El carácter anticipativo y potencial del *Dasein* no impide la vista de conjunto de nuestra existencia como totalidad. Porque si esta existencia está constantemente afectada por un índice de potencialidad, ahora ya sabemos que las diversas posibilidades constitutivas de esta potencia, todas sin excepción, están dominadas y como en suspenso por una posibilidad suprema y en alguna manera "fuera de serie", que está *ya* incluida en el *Dasein* y dueña de él en todo momento.[59] La muerte hace presa en la totalidad del ser del *Dasein*,[60] porque la constante anticipación de éste se concreta en último término en una muerte que *no es aún*, sin duda, pero que también en todo rigor está *ya presente*.

La eliminación de esta dificultad nos ha acercado considerablemente a una cuestión, de la que en apariencia nos habíamos alejado: el problema de la existencia auténtica.

Lo que acabamos de decir nos proporciona, en efecto, un acceso privilegiado hacia esta segunda modalidad fundamental de la existencia humana, que hasta ahora nos era desconocida. Sin duda, no hay que esperar que la interpretación ontológica de la muerte pueda dilucidar *completamente* la existencia auténtica, pero al menos sabemos ya qué debe ser esta última en relación con la "realidad" de la muerte. De esta

[55] "Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge" (SZ 252).

[56] SZ 329.

[57] SZ 251.

[58] *Ibid.*

[59] "In das Dasein, als das zu seinem Tode seiende, ist das äusserste Noch-nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen" (SZ 259).

[60] SZ, 259, 254. Hemos ya citado (*supra.*, p. 128, *n.* 52) un texto de Simmel, muy vecino de esta idea.

manera conseguiremos obtener por lo menos un aspecto –y un aspecto fundamental– de la existencia auténtica.

Hemos visto que, puesta en presencia de la muerte, la existencia cotidiana se esfuerza por adoptar una actitud capaz de disimular su significación exacta. Si ahora, en compensación, admitimos que la autenticidad consiste ante todo en lucidez, en la *Durchischtigkeit* (estableceremos esta tesis ulteriormente), habremos de decir que esta autenticidad consiste en penetrarse del sentido verdadero de la muerte y en "comportarse", en *ser* en entera conformidad con este sentido.

El sentido de la muerte nos es conocido; nos falta ahora, por consiguiente, determinar la actitud que requiere. Tendremos así, al menos, un modelo de autenticidad, a partir del cual nos será verosímilmente posible descubrir las características generales –*existenciales*– de la existencia auténtica.

La existencia cotidiana es una deformación y una huida ante la significación de la muerte. La existencia auténtica será, por tanto, una visión exacta y una aceptación de esta significación. Será, al menos, una negativa a todo intento de eludir esa significación.[61]

¿Y qué es –preguntamos ahora– esa aceptación?

Siendo la muerte una cierta posibilidad de la existencia, su aceptación exige que operemos con ella como nos conviene hacerlo cuando nos comportamos positivamente respecto de tal o cual de nuestras posibilidades.

Por regla general y en el orden de la preocupación uno se comporta positivamente, respecto de una posibilidad, cuando se trabaja por su realización, cuando uno se esfuerza por contribuir a su destrucción como posibilidad pura.[62] Sin embargo, hablando siempre en el mismo orden, semejante destrucción no puede ser sino *relativa*, puesto que en virtud del carácter referencial[63] de los objetos intramundanos, cada uno de ellos hace surgir nuevas posibilidades para el *Dasein*. Cuando, por ejemplo, realizo la adquisición de tal objeto (destruyendo así la pura posibilidad de su posesión), este objeto dibuja enseguida un nuevo cuadro de posibilidades a realizar. Habrá, por consiguiente, que decir que en el terreno de la preocupación poner por obra posibilidades determinadas destruye estos posibles sin aniquilar *la* posibilidad.

¿Es una actitud de este género la que nos impone el comportamiento auténtico respecto de la muerte, actitud que prácticamente equivaldría a decretar la obligación del suicidio?

Notemos que la muerte no es una posibilidad creadora de otros

61 SZ 260.
62 SZ 261.
63 SZ 84, 353.

"poderes". Es, como sabemos, "irrelacional".[64] Tratar de realizarla sería no sólo destruirla en cuanto posible, sino también aniquilar *toda* posibilidad. Morir es suprimirse como ser-en-orden-al-fin, pero es también *no ser* ya más absolutamente.[65] Por consiguiente, la aceptación de la muerte habrá de ser una actitud que mantenga en todo caso *lo posible como posible*;[66] en otros términos, una actitud que sea al mismo tiempo abstención del poner por obra el morir mismo. Porque en el caso contrario veríamos a la existencia volverse contra sí misma, y la prosecución de posibilidades, que es una ley que mira promover e instaurar el ser, acabaría por destruirse. Así, pues, la auténtica aceptación de la muerte habrá de ser una *espera* (*Erwarten*) constante de ella.[67] El existente auténtico vive en la presencia perpetua de una muerte que entrevé a cada instante, siempre cara a su posibilidad inminente. Se podría decir, plagiando una célebre frase: *"dass ich sterben soll muss alle meine Vorstellungen [Handlungen] begleiten können"* [que yo he de morir, debe acompañar todas mis ideas y acciones]. El existente auténtico mira la muerte como un índice que afecta cada una de sus acciones y cada modalidad de su ser. Vive en la *incesante anticipación* de la muerte.[68] Por lo mismo, lejos de dejarse arrastrar por la embriaguez del realizar, actitud que rige toda relación con lo posible en la existencia cotidiana, percibe, por el contrario, la profunda inanidad de toda acción.[69] Ve todo a la luz de la nada, cuya revelación es la muerte que consigo lleva. La muerte es el aldabonazo constante de la posible imposibilidad de sí mismo y de toda existencia humana en general.[70]

Mirando a su propia muerte en su plenitud de significado, negándose a vendarse los ojos, el *Dasein* auténtico acepta su más extrema posibilidad y la reconoce como pura nada. A su luz se comprende a sí mismo como nada. Por aquí juzga el *Dasein* de todas las posibilidades que él mismo *es*: todas, en efecto, están pendientes de la muerte y sometidas a ella. El *Dasein* reconoce que esta aceptación pone en la más radical

64 SZ 250, 251, 255, 258, 263, 309.
65 SZ 261. Insistimos una vez más en que esta dialéctica se basa absolutamente sobre la confusión del morir como evento *existentivo* de mi existencia, y la muerte como noción *existencial* inherente a la idea misma del *Dasein*. Cuando Heidegger habla de "morir", considera el primer sentido; cuando dice el *Dasein* es *Sein-zum-Tode*, considera el segundo.
66 SZ 261.
67 SZ 262. Se ha insistido y con razón, en la semejanza de tal concepción con el *Amor fati* de Nietzsche. Cf. K. Lehmann, *op. cit.*, p. 69, y A. Sternberger, *op. cit.*, p. 115.
68 SZ 262, 301-302.
69 SZ 261.
70 SZ 250, 255, 262, 306.

continencia su propio ser[71] y renuncia a esperar de nadie socorro alguno. Porque sabe que nadie puede nada en su favor, puesto que todos están cobijados por la misma bandera y cada uno enteramente solo en su propia nada.[72] No hay posibilidad alguna de superar esta nada; no tengo medio alguno de escapar de esta suprema posibilidad de mi existencia, que es no existir más.[73] Ante ella no hay más que dos actitudes: la aceptación o la diversión. La única libertad del hombre —libertad totalmente negativa— está en la elección entre lo uno y lo otro, elección que *a veces* se le ofrece. A veces decimos, porque a la mayor parte de los hombres, sumidos en el *Man*, en el impersonal gregario, les está vedada toda manifestación de la posibilidad de esa opción. La existencia como cuidado es una existencia totalmente caída.

¿Quiere esto decir que la repulsa de toda diversión equivale a la negativa de las posibilidades mundanas, que tal actitud impone una pasividad semejante a la que ordenan las filosofías orientales? Nada de esto. Lo que Heidegger pretende no es impulsarnos a la inacción; quiere que asumamos todas las posibilidades, aun las de la vida diaria, pero sin ser *cándidos*, tomándolas por lo que son, es decir, *nada*.

El *Dasein* se ve entonces en su finitud radical, una finitud que le inspirará la más completa y generosa tolerancia. Sólo el *Dasein* auténtico tendrá fuerza para dejar a los otros *ser lo que son*, porque sólo él está persuadido de la infinita vanidad del ser. El que se hace ilusiones sobre el valor del ser y de su ser tendrá siempre la tendencia a *inmiscuirse y a tiranizar*, porque no puede aceptar que el otro sea de distinta manera de como es él, o que se haga cosa distinta de lo que él mismo juzga digno de ser o de hacerse. Si, por el contrario, poseo la revelación de la precaria indignidad de todo lo que es, entonces toleraré fácilmente que el otro *sea* como mejor le parezca. Incluso en el mismo aislamiento de la existencia auténtica, hay todavía una existencia en común, auténtica también, y es el dejar a cada uno ser lo que es.[74]

Así se comprende también la tesis, en apariencia paradójica, de que la conciencia de su perfecta impotencia da al *Dasein* el sentimiento de

[71] SZ 263.
[72] SZ 266.
[73] SZ 264.
[74] "Frei für die eigensten, vom Ende her bestimmten, d. h. als endliche verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sir missdeutend auf die eigene zurückzuzwingen. . .Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen" (SZ 264).

una hiperpotencia, que no es otra cosa sino la fuerza de la renuncia y despego de todo lo mundano.[75]

Tal es la libertad ante la muerte (*Freiheit zum Tode*),[76] pieza esencial de la existencia auténtica, emparentada muy íntimamente, como ya se ha dicho, con el *amor fati* de Nietzsche.[77] *Comprenderse como ser que muere* es, por consiguiente, la verdadera actitud de la existencia auténtica cara a la muerte. Esto significa que en todo instante de autenticidad nuestras posibilidades todas deben ser proyectadas sobre la pantalla de la muerte. Y puesto que la interpretación (*Verstehen*) y el sentimiento de la situación (*Befindlichkeit*) se compenetran necesariamente, la comprensión auténtica de sí estará siempre ligada indisolublemente a la angustia de la muerte: *"Das Sein zum Tode ist wessenhaft Angst"*.[78]

El lector, en conclusión de todo esto, se preguntará sin duda qué es para Heidegger la idea de un más allá de la muerte. No se encuentra en él una doctrina explícita acerca de esta cuestión. Evidentemente, y ésta será la posición más fácil, un análisis concebido totalmente como análisis del ser-en-el-mundo tiene estricto derecho a *ignorar* semejante problema. A esto se limita Heidegger, al menos en cierto pasaje.[79] Por otra parte —y sin llegar nunca a la afirmación explícita—, nuestro filósofo insinúa que la cuestión carece positivamente de todo sentido. Pero no es nuestro propósito iniciar aquí una discusión sobre un tema que toca en lo más vivo del pensamiento heideggeriano: el problema religioso. Lo examinaremos al final de nuestro trabajo, cuando todas las piezas del debate hayan sido expuestas.

Heidegger se hace ahora una objeción: *"Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Seim-zum-Tode?"*[80] (¿el *Dasein* se arroja de hecho a semejante ser-para-la-muerte?). Todo lo que acabamos de exponer es una *teoría* de la existencia auténtica o, si se prefiere, una manera de concebir ésta. ¿No estaríamos más seguros si poseyéramos un testimonio,[81] que nos mostrara que de hecho así es, en verdad, como se comporta el *Dasein* en los momentos de lucidez? Heidegger espera que la conciencia moral (*das Gewissen*) dé esta prueba de hecho. Le seguiremos en este examen para recoger las aclaraciones que este intento no puede dejar de aportar. Pero no podemos menos que advertir que, por lo que a noso-

[75] SZ 384.
[76] SZ 266.
[77] Cf. *supra*, p. 131, nota 67.
[78] SZ 266.
[79] SZ 247-248.
[80] SZ 266.
[81] SZ 267.

tros toca, no vemos cómo, en una filosofía existencial tal cual la de Heidegger, se pueda dar una diferencia entre una teoría y un testimonio. La teoría es una interpretación de hechos. El "testimonio" es también una interpretación de hechos, puesto que el predominio del *Man* excluye ya de antemano toda confesión directa. Este testimonio, en efecto, habrá de ser *inducido*, puesto que no puede ser *leído*. Y hemos de añadir, además, que la idea de una *verificación por hechos* de una doctrina filosófica nos parece de una ingenuidad tan extravagante, que parece imposible que Heidegger se empeñe en defenderla. ¡Heidegger, que no es precisamente su principal virtud la ingenuidad! Es menester, por consiguiente, considerar esta "verificación de los hechos", esta *lectura* de la experiencia como un simple recurso de estilo, cuya finalidad no es otra, sino puramente encubrir con nuevo atuendo literario la simple repetición de la interpretación del *Sein zum Tode*.

Así, para nosotros este pretendido testimonio es tan sólo una reexposición —singularmente luminosa en verdad—, hecha a partir de otras bases, de la interpretación del ser-para-la-muerte y de la actitud que postula de nuestra existencia auténtica.

9. LA CONCIENCIA MORAL, TESTIMONIO DE LA EXISTENCIA AUTENTICA

Se admitirá sin dificultad que el testimonio, cuya expresión buscamos ahora, no podrá ser frecuente. En efecto, está llamado a manifestar un modo de existencia, que es en toda hipótesis excepcional.[1] Sabemos también por lo que precede que ningún *Dasein* debuta en el teatro de la vida por la existencia auténtica. Sabemos que la caída es uno de los tres elementos constitutivos del ser del *Dasein*, es decir, del cuidado. Una existencia auténtica es *en todos los casos* una existencia *rescatada, arrancada* a las tentaciones y a la dispersión del *Man.*[2] La autenticidad o la no-autenticidad resulta, en principio, de una elección, pero es un hecho que antes del momento en que por vez primera pueda ejercer esa opción, una de las dos modalidades existía *ya*, y esta modalidad es siempre la inautenticidad. La existencia auténtica, por tanto, recibe necesariamente su primer impulso por una *conversión*, para emplear una palabra que no está en Heidegger.

Esperamos, guiados por nuestro filósofo, encontrar el testimonio, la manifestación de esta conversión o de su esbozo en lo que ordinariamente se llama "la voz de la conciencia".[3]

La unanimidad con que todos los pensadores reconocen la existencia de una conciencia moral y, por otra parte, las discusiones infinitas entre ellos habidas acerca de la significación y de los órdenes de esta conciencia prueban bastante que chocamos aquí con un fenómeno de primera importancia que echa raíces en las regiones más profundas del *Dasein.*[4]

Admitiremos, a título de observación preliminar, que la conciencia moral no es hecho ocasional, de aparición intermitente. Pertenece de su-

[1] SZ 129, 176, 181, 190, 267, 317, 383.
[2] SZ 129. Toda autenticidad comienza por un *Zurückholen* (SZ 268).
[3] SZ 269.
[4] SZ 268.

yo a la existencia humana y existe según el modo de ésta.[5] Ni es tampoco prejuzgar nuestra cuestión afirmar el papel revelador de la conciencia moral.[6] Está fuera de duda que nuestra conciencia tiene algo que decirnos, y que tal mensaje, considerada la naturaleza del mensajero, nos interesa esencialmente.

De ordinario, el *Dasein* vive en el *Man*. Lo que interpreta, lo que siente y hace, está entonces determinado por las características generales de la banalidad cotidiana (*Alltäglichkeit*), la cual equivale a una verdadera *enajenación de sí*. La *vuelta sobre sí* no es, desde este momento, concebible sino con la intervención de un "suceso" capaz de romper claramente el círculo de la seguridad de la vida diaria. Pues bien, decimos que este suceso, la eventualidad de esta ruptura, ha de buscarse en el hecho de que en ciertos momentos el *Dasein* puede ser *interpelado*, pero de tal manera que esta llamada no pueda ser reducida a una sugestión del *Man*, ni servir de base a las interpretaciones tranquilizadoras del buen sentido medio.[7]

La conciencia moral es este poder de interpelación radical que se dirige a nosotros cuando estamos perdidos en las diversiones mundanas, interpelación que no se puede esquivar ni tergiversar, porque no ofrece asidero alguno a la "inteligencia" propia de la existencia cotidiana y banal.[8]

La llamada de la conciencia resuena en nosotros con fuerza tal que hace hundirse la arquitectura de la existencia de la vida diaria. Ciertamente, es llamada silenciosa,[9] y debe ser así porque toda *palabra* es *mundana*, trata de *cosas* y nutre, por ende, las tendencias de la preocupación. Al contrario, una interpelación muda obliga a aquella existencia que la escucha a hacer silencio,[10] a hacer callar las solicitaciones mundanas. Es un grito que viniendo de lejos se dirige a lo lejos,[11] allí donde el hablar no tiene lugar. No dice *nada*, pero "da que pensar".[12]

Todo esto es todavía sibilino. ¿Quién llama? ¿Quién es el interpelado? ¿Qué significa este aviso? Estas son las cuestiones que debe resolver una ontología de la conciencia moral.

Sin duda alguna, el interpelado es el *Dasein*,[13] pero el *Dasein*, en

[5] SZ 269.
[6] *Ibid.*
[7] SZ 271.
[8] SZ 271, 296.
[9] SZ 296.
[10] SZ 273.
[11] SZ 271.
[12] "Stimmet ist aufgefasst als das Zu-verstehen-geben" (SZ 271).
[13] SZ 272.

cuanto prisionero del mundo y encandenado en el *Man*;[14] esta llamada se esfuerza por apartarle de la diversión y disipación para colocarse cara a sí mismo,[15] ante las posibilidades personales, olvidadas o descuidadas. La voz de la conciencia moral se dirige al *Dasein* cotidiano, va más allá, le llama a una posibilidad de ipseidad *ahora* reprimida, pero no aniquilada.[16] La conciencia rebasa el *Man* y rebasándolo lo aniquila.[17]

Sin embargo, hablando con todo rigor, esta interpelación *no dice nada. . .*,[18] sino es que me invita a reconocerme *culpable*.[19] Pero se trata, en verdad, sólo de una "invitación", no de un "*dictum*". De suyo, esa llamada no tiene contenido, ni puede tenerlo, porque si hablara el *Man* haría inmediatamente cuanto pudiera por proveer a sus palabras de un sentido engañoso. La voz de nuestra conciencia no quiere abrir un monólogo, prodigarnos consejos, inspirarnos juicios sobre las cosas de este mundo.[20] No tiene "comunicaciones" que transmitirnos,[21] no enuncia nada que nosotros podamos "repetir" o lanzar entre los ruidos del mundo.[22] No pretende sino despertarnos a la conciencia de nuestra situación original,[23] y por ahí al ejercicio de nuestras posibilidades auténticas. En sí mismo, el llamamiento de la conciencia moral es un modo de la discursividad,[24] la cual, siendo anterior al lenguaje, puede ser silenciosa.[25]

Así, ningún equívoco es posible acerca de la conciencia moral. El equívoco aparecerá en la manera como este llamamiento es *oído*, en la reacción del *Dasein* de la vida diaria ante esta interpelación.[26] Porque hay casos en que, a pesar de todo, el *Man* dirá la última palabra, ¡tanta es la complacencia con que nos rebajamos a tal servidumbre!

Pero ¿quién es el *interpelante*? No consiente en anunciarse a sí mismo,[27] aunque dice de sí lo bastante para quitar todo ánimo a cualquier

[14] *Ibid.*
[15] SZ 287.
[16] SZ 272-273.
[17] SZ 273.
[18] SZ 273, 280.
[19] SZ 287.
[20] SZ 273, 280, 294. "Dem angerufenen Selbst wird 'nichts' zugerufen sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, d. h., zu seinem eigensten Seinakönnen" (SZ 273).
[21] SZ 274.
[22] SZ 277.
[23] SZ 287.
[24] SZ 269, 271.
[25] SZ 161.
[26] SZ 274.
[27] *Ibid.*

intento de identificación mundana,[28] todo intento de *nombrarle,* de tenerle por tal o cual persona que nos es conocida. El que llama no tiene estado civil. No es ni el consejo de la sociedad, ni la imagen de nuestros padres surgiendo ante nosotros en los momentos difíciles, ni el recuerdo del amigo, ni el sentimiento del honor o del deber, etc. El que llama quiere ser indeterminable,[29] es decir, quiere reabsorberse enteramente en su llamamiento. La conciencia está toda en su clamor.[30]

¿No está claro entonces que el interpelante es también el *Dasein*?[31] Pero, si es así ¿cómo distinguir entre el interpelante y el llamado? La complicación y dificultad es sólo aparente, el lector adivina sin duda la respuesta.

Nadie piensa en un llamamiento premeditado que el *Dasein* se dirija deliberadamente a sí mismo.[32] Lo experimentamos todos: en el momento en que nuestra conciencia se despierta, se da como una fuerza extraña a nosotros mismos, que se levanta en nosotros y a nosotros se dirige, y de alguna manera, a pesar nuestro.[33] Es precisamente esta apariencia de exterioridad –dice Heidegger– la que ha dado lugar a la identificación del interpelante ya con Dios, ya, según otros, con reminiscencias en nosotros de fuerzas sociológicas o biológicas.[34] Estas tesis no dan cumplida cuenta de los hechos. Si quiero ser franco, tengo que decir que sé muy bien que la voz de la conciencia viene de mí, si bien es verdad de un mí mismo lejano y muy diferente de este falso *yo* que vive la vida de todos los días. Por esto, y sólo por esto, este llamamiento se me manifiesta unas veces como mío y otras como extraño.

Ahora bien, precisamente la manera como hemos concebido el ser del *Dasein*, el cuidado, nos da facilidad para admitir estos estadios y estas alternancias de ipseidades, que parecen jugar en nosotros. Evidentemente, la idea cotidiana y banal de un yo sustancia-bloque tenía que fracasar en ese empeño, obligada a interpretar la aparente exterioridad de la voz de la conciencia como emanado de otro (Dios, la sociedad, o, con menos expensas metafísicas, la raza y la sangre). Por el contrario, lo que hemos dicho acerca del ser del *Dasein* explica fácilmente estas realidades de conciencia, al mismo tiempo que estas últimas aportan un argumento de peso a nuestra interpretación. Esto, se nos dirá, es un círculo; lo reconocemos sin dificultad. Pero este círculo es la misma

[28] SZ 274, 276.
[29] SZ 275.
[30] SZ 275.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*

estructura del *Dasein*. No puede ser evitado, mas quiere ser reconocido. Es este círculo el que impone a la analítica existencial esta progresión en espiral, que caracteriza nuestro trabajo desde sus primeras páginas. Más adelante volveremos sobre ello.

El que llama, es pues, el *Dasein* en la miseria y desnudez de su condición original,[35] condición ahora recubierta por la agitación tranquilizadora de la existencia cotidiana. Si la voz del que me llama me parece extraña, la razón es porque yo mismo estoy muy lejos de ser lo que he sido y debería ser; me he dispersado por el mundo próximo, dejándome coger por sus intenciones y tareas hasta el punto de *olvidar* (la existencia es, por una parte, olvido) lo que soy verdaderamente. Arrojado a un mundo, que originariamente me "extraña", me saca de mi verdadera patria, el *Man* me ha dado esta otra patria chica en que me siento confiado y seguro. Que los acentos de mi condición original puedan parecerme un idioma extraño, ¡qué prueba más que la potencia y los éxitos del *Man*!

¿Y qué significa entonces este grito lanzado en el desierto de la condición original, sino el esfuerzo supremo de lo que va a ser ahogado y no quiere serlo, como definitorio que es de la suprema y única *verdad*? ¿Y por qué este llamamiento, una vez oído, destruirá de un golpe mi seguridad y confianza en el mundo? Porque no hay enajenación sin la contrapartida de una conversión, al menos posible, ya que fundamentalmente y en definitiva la condición original es *imborrable.*[36] Puede ser olvidada, pero no abolida; reprimida, pero no extirpada. Y ese llamamiento, la voz de la conciencia, quiere restituirnos a la condición original, a la opción que incluye entre su aceptación lúcida o su repulsa en aras de la vida disipada y banal. El llamamiento es verdaderamente el grito del cuidado.[37]

Nuestra conciencia moral existe y existirá tanto como nosotros, porque la opción que propone no será nunca ejercida definitivamente. La absorción en el *Man* nunca es tan completa que no pueda ser puesta en discusión, así como la aceptación lúcida de nuestro ser verdadero no podrá nunca jactarse de estar en toda ocasión a cubierto de las tentaciones y de las ilusiones del *Man*. La existencia humana es siempre una *conquista;* nunca es una posesión.

Un texto de Heidegger nos expone con exactitud las relaciones de interpelante a interpelado, tal como se fundan en la naturaleza misma

[35] (Der Rufer) "ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause das nackte 'Dass' im Nichts der Welt" (SZ 276-277).
[36] SZ 277.
[37] SZ 274, 277, 286, 289, 317.

del cuidado: *"Der Rufer ist das Dasein, sich ängstend in der Geworfenheit (Schon sein-in. . .) um sein Seinkönnen.* Der *Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten. Seinkönnen (Sich-vorweg. . .). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bet der besorgten Well).*"[38] El interpelante es el *Dasein*, que, en su derelicción, se angustia por lo que podrá ser de sí mismo. El interpelado es este mismo *Dasein*, que la conciencia moral quiere restituir a su poder-ser auténtico, sacándole por su llamamiento de su caída en el *Man*. Así lo que se podría llamar la dialéctica de la conciencia moral se encuentra referido en cada uno de sus elementos a cada uno de los caracteres del cuidado. El que me interpela es el *Dasein* en la desnudez de su condición original de su derelicción. El interpelado es el *Dasein* en cuanto extendido y disperso en el *Man*. Finalmente, a lo que llama la conciencia moral, es al *Dasein* mismo en cuanto portador de la opción fundamental entre la autenticidad y la inautenticidad. Lo que podemos resumir diciendo: el llamamiento viene de mí y se dirige a mí mismo por encima de mí: *aus mir, über mich, an mich.* El llamamiento de la conciencia se justifica, se funda y se explica por la estructura "móvil" del ser del *Dasein*, del cuidado.[39] Y he aquí que Heidegger vuelve otra vez al, para él, tan craso error de identificar la conciencia moral con fuerzas superiores y extrañas a nosotros.[40] Dios es también una pieza del *Man*, del sujeto anónimo y gregario de la vida diaria. (Aunque Heidegger no se expresa tan claramente, no hay duda de que sus explicaciones se dirigen principalmente contra la hipótesis divina.) Apelar a un ser distinto es una maniobra de diversión con el fin de ocultar la verdadera revelación suministrada por la conciencia moral. Estas hipótesis son las versiones del *Man*, *"die Stimme des Man"*.[41]

Se dirá que estas interpretaciones no son naturales, que nadie comprende así la voz de su conciencia. La conciencia se contenta las más de las veces con advertencias y consejos.[42] No es tan insinuante ni tan perentoria. Es menos vaga y más concreta; no la oímos expresarse sino en relación con hechos precisos, que prohíbe u ordena, que reprocha o aprueba. La conciencia, se dirá también, es sobre todo crítica, etcétera.

Heidegger reconoce que todo esto es exacto. Esto prueba que el *Man*, los argumentos del existir gregario, no son tan fáciles de vencer.

[38] SZ 277.
[39] "(Der Ruf) hat seine ontologische Möglichkeit darin, dass das Dasein im Gründe seines Seins Sorge ist" (SZ 278).
[40] SZ 278, 296.
[41] SZ 278.
[42] SZ 279.

Así como trata de degradar la angustia en miedo, así también se esfuerza por transformar la conciencia moral –según una fórmula muy estimada por el pensar del hombre de la vida diaria– en un *tribunal* encargado de apreciar las acciones que "llenan" nuestra vida.

Esto se verá más claro cuando tratemos de definir cuál debe ser la respuesta del *Dasein* al llamamiento de su conciencia. Porque esta respuesta no es un fenómeno accesorio. Es parte integrante de este todo que es la conciencia moral.[43] Sólo cuando sea esclarecido este último punto, ese todo podrá ser juzgado: un llamamiento al que nada se respondiera sería una ficción del espíritu. Nos es, por consiguiente, necesario estudiar esta respuesta, sea cual fuere: o instauración de la autenticidad o negativa a renunciar a la existencia dispersa.

El llamamiento de la conciencia quiere llevar el *Dasein* al ejercicio de sus posibilidades auténticas, tal como éstas fluyen de su situación fundamental.[44] No se trata de ninguna manera de aconsejar tal o cual posibilidad determinada y concreta; precisiones que, por otra parte, la analítica existencial debe despreciar.[45] La autenticidad no consiste en hacer esto más bien que aquello; consiste en hacer *esto* o *aquello* de una determinada manera.

Hemos dicho antes que el llamamiento de la conciencia moral incluía una invitación a reconocernos *culpables*. Este es un punto sobre el cual, según Heidegger, todas las doctrinas de la conciencia, sean cuales fueren por otra parte sus divergencias, son unánimes.[46] Pero, como siempre, el pensar de la vida diaria y banal se ha apoderado de esta idea para deformarla, de manera que es necesario un examen fenomenológico para establecer con exactitud la idea de culpabilidad (*Schuld*).[47]

De ordinario, cuando uno se reconoce en falta con alguien, se entiende y reconoce estar de alguna manera *en deuda* con esa persona. Mi obra es un malhecho que abre un derecho a la reparación, una obligación de indemnización. La persona con quien se está en deuda es algo generalmente accesorio y no interviene sino indirectamente; es cuestión, ante todo, de una relación a un objeto de preocupación;[48] he destruido, robado, deteriorado un bien vuestro, y os soy, por consiguiente, deudor de ello.[49]

[43] *Ibid.*
[44] SZ 269, 280, 287.
[45] SZ 280.
[46] SZ 280-281.
[47] Es capital advertir que la interpretación a la que Heidegger somete la idea de falta (*Schuld*) juega continuamente con el doble sentido de la palabra alemana. *Schuld*, en efecto, expresa las nociones, muy distintamente separadas en francés (y en castellano), de *falta* y de *deuda*.
[48] "Das Schuldigsein dieser Art ist bezogen auf Besorgbares" (SZ 281).
[49] El bien, por otra parte, puede ser un bien moral (reputación, honor), sin

Se advertirá que esta noción de falta está en correlación directa con las ideas de *responsabilidad* y de *causa.* "Es mi falta" significa que un hecho, del cual soy causa y responsable, ha engendrado una perturbación, un defecto comprobables. Heidegger dice, generalizando, que la idea de falta enuncia que el culpable es la fuente o la causa de un *defecto* en los bienes (muy raras veces en la persona) de otro. Mi culpabilidad consiste en que por mi acción otro queda privado de una cosa que de derecho le pertenecía.

Nuestro análisis es todavía insuficiente. Ha tenido, sobre todo, por fin determinar la idea de falta en relación con su objeto; pero es de mayor interés y para nosotros indispensable examinar el sujeto de la culpabilidad; en otros términos, preguntarnos qué significa la culpabilidad en el culpable mismo. O, con otras palabras también: ¿cómo se ha de entender la culpabilidad en cuanto que expresa un modo de ser del *Dasein*?[50]

Una existencia culpable no es una existencia que se causa a sí misma un defecto. Porque nada puede faltar a la existencia; esto naturalmente no significa que sea algo colmado, perfecto; pero, no siendo cosa, por esta razón no es posible que le falte esto a aquello.[51] Sólo las *cosas* pueden causar falta, y esto siempre en cosas. Aplicada al *Dasein,* la idea de falta o defecto, característica de la culpabilidad, debe sufrir un reajuste.

Ser fuente de una falta habrá de ser para el *Dasein* ser fuente de una negatividad.[52] Aquella existencia será culpable, porque es fundamento de alguna negatividad. Pero. si el *Dasein* es capaz de fundar una negatividad en algún otro, es necesario admitir que *él mismo está afectado de esta negatividad,* porque si así no fuera, la negatividad causada en el otro no tendría ya su fuente en el autor de la falta, sino en el objeto, del cual es el otro privado, por la acción del culpable. Esto último nos impediría coger el acto defectuoso como acto, y aun lo destruiría. Si yo fuera fuente de negatividad, simplemente por el hecho de impedir que tal o cual cosa llegue a otro que tiene derecho a ella, entonces el verdadero origen de la negatividad provocada residiría, no ya en mí, sino en esta cosa. La idea del *acto* culpable se nos volatizaría. Esta idea no puede ser captada sino admitiendo que la negatividad de que soy

que la persona de la víctima esté directamente en cuestión. La obligación de reparar una calumnia es una obligación que versa sobre un ser intramundano (la reputación, el buen nombre de X) y no directamente sobre la persona del calumniado.

[50] SZ 283.

[51] SZ 283. 285.

[52] "Die formal-existentiale. Idee des 'schuldig' bestimmen wir also: Grundsein einer Nichtigkeit" (SZ 283; cf. también 305).

causa está *ya* en mí. Ulteriormente, y por la misma razón, es imposible sostener que esta negatividad, que está ya en mí, haya sido suscitada por una causa *exterior.* Esto equivaldría siempre a volver a colocar la fuente última de la culpabilidad fuera del *Dasein.*

En definitiva, se debe, por consiguiente, decir que cuando el *Dasein* comete alguna falta, un ataque exterior al derecho o a la moralidad, no es esta lesión como hecho lo que le hace culpable; es menester decir que aun la misma perpetración de este hecho no es en sí misma posible, sino porque hay ya en mí una fuente, un fundamento de negatividad, que es el mal verdadero.[53]

En resumen: si, como es debido, no se puede buscar fuera del *Dasein* la fuente de una negatividad de la cual fluya la culpabilidad, no queda otro remedio que buscarla en el *Dasein* mismo y afirmar: el *Dasein* es fundamento de una negatividad.[54]

La culpabilidad primordial (evitamos la palabra *original,* empleada por Heidegger, que no hace sino aumentar una confusión que nuestro autor se abstiene de combatir) del *Dasein;* la que engendra las faltas concretas que comete, consiste en que el *Dasein* es fuente y fundamento de negatividad.

Se nos preguntará: ¿qué es esta negatividad? ¿Es posible definirla y explicarla? Heidegger responde afirmativamente.

Recuérdese que la naturaleza del *Dasein,* el cuidado, no es un ser simple, sino complejo, en el cual hemos distinguido tres elementos esenciales: la derelicción, la proyección y la caída. El primero de estos momentos, la *Geworfenheit,* hace que el *Dasein* se sienta, como *siempre, ya* existente; el *Dasein* toma conciencia de no haberse dado el ser, se descubre *ya* arrojado en el mundo.[55] Por esto, por ejemplo, la existencia con tanta frecuencia pesa como una carga de la que uno quisiera verse libre.[56] Esta derelicción, finalmente no es un hecho cerrado, acabado, sin resonancia ulterior. Es un carácter permanente de la existencia, ligado a ella, y que la marca continuamente con el signo del abandono.[57] Entre los efectos permanentes y sin cesar recreados de esta situación original, uno es que las posibilidades del *Dasein* están siempre vinculadas a hechos insuperables. Si existir como *Dasein*, y pasamos al segundo elemento de su estructura, es decidir de sus posibilidades, pro-

[53] "Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer. Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst Möglich 'auf Grund' eines ursprunglichen Schuldigseins" (SZ 284: cf. también 286).

[54] SZ 283, 284, 306.

[55] SZ 135, 297, 383.

[56] SZ 135.

[57] SZ 179.

yectarse; sin embargo. ya hemos dicho que esta capacidad de anticipación no se define como una libertad absoluta respecto de la suma infinita de las posibilidades teóricamente concebibles. Las capacidades del *Dasein* son restringidas, primero, por el hecho capital de que no puede elegir el existir, y después, porque siempre está ya empeñado en ciertas posibilidades determinadas:[58] está constantemente ligado a su pasado.

Está por tanto. enteramente excluido que el Dasein pueda llegar a ser jamás dueño absoluto de su existencia.[59]

Henos aquí ya con toda la fuente de la negatividad del *Dasein*. Nuestra existencia sufre de una impotencia, de una negatividad, de una nada, en una palabra, de una *finitud* original y sin remedio.[60] Vive de esta insuperable contradicción: existir, por una parte, como potencia de libertad y de elección, y, por otra, permanecer, sin embargo, radicalmente impotente y determinado ante el mismo hecho de su existir. La paradoja está en que el *Dasein* debe hacer su existencia sin haber hecho su existir. Y esta paradoja es invencible, puesto que los dos términos son partes integrantes de la naturaleza constitutiva del *Dasein*: la derelicción y la proyección son dos *momentos* del cuidado.

La negatividad es omnipresente en el *Dasein*. Le asalta en su comienzo y le asalta en su fin, ya preexistente (lo hemos visto en el capítulo anterior), y le asalta en el presente, que no domina sino a medias. Está anclada en el corazón de su estructura como cuidado.[61]

El *Dasein* está herido de una culpabilidad fundamental e irremediable, si es verdad que la culpabilidad consiste en la negatividad.

Pero se objetará: la falta consiste en ser el fundamento de una negatividad; concedemos que el *Dasein* esté afectado de una negatividad; pero ¿es también el fundamento de ésta?

Lo es, y desde el mismo momento en que acepta asumir una existencia que él no ha escogido; desde el momento que emprende el hacerse a sí mismo, el *Dasein* consiente en existir con una existencia imperfecta. He aquí el pecado y la falta. Aceptando existir como finito, se hace responsable de su finitud. Y desde este momento resulta culpable en su existencia misma, fundamentalmente defectuosa.[62]

58 SZ 144.
59 SZ 284.
60 *Ibid.*
61 SZ 285.
62 Las explicaciones dadas muestran que la culpabilidad del *Dasein* es inherente a su estructura como tal. Es un error referir esta culpabilidad a uno de sus elementos solamente, como lo hace F. Hohmann, que ve en el *Verfallen* la fuente única de la falta. Cf. F. Hohmann, *Bonaventura und das existentielle Sein des Menschen,* p. 15.

No queremos abordar aquí la crítica del sistema, pero no podemos menos que notar, ya ahora, hasta qué punto esta dialéctica del pecado (pues hay que llamarlo por su nombre) es manipulada de manera que quede vacía de toda referencia religiosa.

Jean Wahl, al decir que la filosofía de Heidegger se presenta como una laicización del pensamiento de Kerkegaard,[63] enuncia una verdad de primordial importancia, que encuentra aquí una aplicación magnífica. Más aún: dejando a un lado toda discusión sobre el carácter ya bien extraño del cristianismo de Kierkegaard, diremos nosotros que la filosofía de Heidegger se presenta como una laicización del pensamiento religioso en general, o, para decirlo con una frase más impresionante de E. Levinas, como un "discurso sobre la ausencia de Dios".[64]

Es, por consiguiente, un error pensar que la culpabilidad pueda ser superada, que provenga de la privación momentánea de un ideal, que, una vez alcanzado, la anularía, etc.[65] Y por nuestra cuenta añadiremos que la idea de un rescate o de una redención del hombre (admitiendo que este problema tenga un sentido filosófico) no sería concebible en esta filosofía sino como una destrucción de la naturaleza humana. Llegamos así a una tesis típicamente luterana: *si* el hombre podrá ser salvado algún día, no lo será sino por el aniquilamiento de su naturaleza, no por su restauración.

Queda claro también que no son las faltas concretas cometidas por el *Dasein* las que originan su culpabilidad fundamental; al contrario, ésta es fuente de sus pecados, de su comportamiento pecador;[66] se comprenderá fácilmente ahora que esta fuente en sí misma no es susceptible ni de crecimiento ni de disminución[67] y que es una equivocada interpretación de la culpabilidad fundamental imaginar un *Dasein*, ya culpable, ya inocente.[68]

Se objetará una vez más que esta doctrina de la culpabilidad no corresponde de ninguna manera a la experiencia moral del pecado. Ciertamente hay que reconocer que la conciencia se reduce de ordinario a no ser más que una especie de señalamiento de nuestras faltas concre-

63 J. Wahl, en *Bulletin de la Soc. Franc.*, p. 162. Wahl añade que a su juicio, esta operación no se logra sino imperfectamente. Es una opinión que el lector es muy libre de aceptar. La misma consideración, a propósito de las relaciones entre Kierkegaard y Heidegger, la hace G. Kuhlmann, *Die Theologie am Scheidewege,* p. 26.
64 E. Levinas, en *Bull. de la Soc. Franc.*, p. 194.
65 SZ 285.
66 SZ 288, 291, 307.
67 SZ 305.
68 *Ibid.*

tas.[69] Es que también en esto la existencia cotidiana se esfuerza por eludir las revelaciones auténticas y trata de orientarlas hacia hechos particulares y mundanos, logrando así reconocer y aun exaltar la conciencia moral, pero esquivando su verdadero mensaje.

Vamos a intentar ahora reconstruir este mensaje. El llamamiento de la conciencia moral, nacido del *Dasein* en la puridad de su nada y de su abandono al mundo, invitaba al *Dasein* perdido en el gregarismo del *Man* a considerar la opción fundamental en orden a elegir el término auténtico. Este consiste en aceptar con plena lucidez el pobre otro del que yo he nacido y la muerte que viene a recibir esta nada de la que he salido y a la cual he sido prometido. Pero acabamos de ver que semejante aceptación es la esencia misma de la culpabilidad fundamental. Se debe, por tanto, concluir que la conciencia moral me invita a asumir mi culpabilidad fundamental.[70] Tal es, convenientemente interpretado, el llamamiento de la conciencia moral y la respuesta que postula.

Nos separamos, pues, *deliberadamente,* de la experiencia corriente de la conciencia moral. Lejos de que se nos pueda reprochar este desacuerdo, lo chocante sería, en realidad, la concordancia entre nuestra concepción y la experiencia cotidiana. Ninguna experiencia corriente, afirma Heidegger, puede poner de manifiesto una verdad última. Roída y deformada por el pensar de la vida diaria, la experiencia corriente está dominada por los fines de esa vida, y estos fines no son la búsqueda y el descubrimiento de la verdad sino, al contrario, la constitución de la noverdad.

Si a pesar de todo queremos someter nuestra interpretación a un criterio y a una prueba experimentales, éstos consistirán, no en un acuerdo contrario a la naturaleza de las cosas, sino en la capacidad de nuestra doctrina para explicar genéricamente las deformaciones de la experiencia moral ordinaria.

La concepción vulgar de la conciencia moral puede caracterizarse por tres rasgos, que son para nosotros otras tantas objeciones: 1) la conciencia moral no es necesariamente "mala", hay también una "buena" conciencia; 2) la conciencia tiene una función principalmente crítica; 3) la conciencia moral no se hace oír o no se pronuncia sino sobre hechos precisos que uno se plantea o propone plantearse. Finalmente, se nos podría oponer que es imposible experimentar las implicaciones postuladas por la interpretación: éstas son gratuitas.[71]

Cuando se reconoce la existencia de una "mala" conciencia hay, sin duda, motivos para ver en ella la confesión de una culpabilidad. Y

[69] SZ 300.
[70] SZ 287.
[71] SZ 290.

es también cierto que esta confesión se refiere ordinariamente a un hecho preciso y pasado que se ha cometido u omitido. Se trata, por tanto, de una culpabilidad concreta y no de una invitación general a confesarse culpable.[72]

Esta conclusión no es necesaria. Podría ser muy bien que, surgiendo con ocasión de una falta precisa, la voz de la conciencia rebasara este hecho y sea por consiguiente, al mismo tiempo, una solicitud para reconocer una culpabilidad general. En realidad, el llamamiento de la conciencia, el hecho que la provoca, la culpabilidad incurrida no son "eventos" provistos de un orden cronológico inmutable, precisamente porque no son puros eventos. Estos hechos son la voz que llama al *Dasein,* a fin de que recuerde la realidad *pasada, pero siempre presente,* de su abandono al mundo. Es, pues, exacto decir que en cierta manera la conciencia moral se vuelve al pasado, pero a un pasado infinitamente anterior (aunque también contemporáneo) al hecho reprensible.[73] Este hecho es la *ocasión* del llamamiento que, oído *convenientemente, engendrará* el reconocimiento de la culpabilidad. Así, pues, el sentimiento del pecado *sigue* al llamamiento y no inversamente.[74] El orden de sucesión de nuestras impresiones morales, tal como se le percibe de ordinario, no descubre la verdadera naturaleza de la conciencia y de la culpabilidad, que aquella nos obliga a confesar.[75]

En cuanto a la pretendida "buena conciencia" es, según Heidegger, una criatura (*Knecht*) del fariseísmo. Porque, ¿quién puede decir: yo soy bueno? Y menos que nadie el justo.[76] El lector advertirá sin duda con interés que este pasaje de *Sein und Zeit* alcanza una violencia de lenguaje, que en Heidegger es excepcional. Uno se siente tentado a responder que aquí Heidegger no juega muy buena partida, porque en realidad la buena conciencia no afirma: "soy bueno", sino que se contenta con pensar: "en tal ocasión he obrado como debía", lo cual es bien diferente y no podrá ni siempre ni en todos los casos y personas ser comparado al fariseísmo, a no ser que esta comparación y semejanza se redujera a un pesimismo puramente teórico, que habría de renunciar a toda pretensión de ser una "filosofía concreta". Heidegger, a nuestro juicio, deforma los hechos cuando afirma que la "buena conciencia" no es sino una repulsa de oír la voz de la conciencia.[77] La respuesta dada a la concepción de la vida diaria respecto de la mala conciencia es más fe-

[72] *Ibid.*
[73] SZ 291.
[74] *Ibid.*
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*
[77] SZ 292.

liz: consiste en demostrar que la experiencia ordinaria pone toda su mirada en confundir la *ocasión* del llamamiento con su *fin* y *significación*, a fin de ahogar la conciencia moral en una aritmética de buenos y malos puntos.

La misma respuesta se impone a la segunda objeción. Al atribuir a la conciencia moral una función crítica de censura, de aprobación o consejo, sin duda que se ha reconocido también esta verdad, que la conciencia moral es un llamamiento y una *invitación*. Pero este descubrimiento, esa idea de la conciencia como función crítica, sigue siendo tributaria de la experiencia de la vida banal y cotidiana, reduciendo aquel llamamiento a consejos y reproches de hechos individuales. Una vez más nos encontramos aquí con el existente humano que cede a las solicitaciones del *Man*, obstinado en hacer de la conciencia moral un debate sobre *cosas* lícitas o ilícitas.

Por lo que hace a la pretensión de que la experiencia moral cotidiana no tiene ninguna conciencia de la interpretación de la culpabilidad que acabamos de exponer, esto lo concede Heidegger fácilmente. Pero esto no basta para echar por tierra esa interpretación, puesto que el sentimiento ordinario de la moralidad, como ya hemos dicho, es impotente para penetrar todo lo que es la conciencia moral, y esto en virtud de los principios generales de la existencia cotidiana.

Finalmente, cuando se objeta el carácter concreto de la conciencia moral, ocupada exclusivamente en hechos individuales, Heidegger volverá a su respuesta, que no se debe confundir la *ocasión* del fenómeno con la *significación* que él mismo tiene.

Se redargüirá, sin duda, que nuestra conciencia está desnuda de toda significación práctica, precisamente porque no nos suministra ninguna indicación tocante a las necesidades y dificultades del obrar concreto. Así es, puesto que la conciencia moral trata sobre todo de mostrarnos que los verdaderos problemas morales no son los de la acción, o por lo menos no los de la acción de la vida diaria. Si la conciencia se abstiene de todo dictado práctico, la razón profunda es porque quiere destruir la idea de la existencia y de la moralidad-balance. Quiere sacarnos del cálculo de las preocupaciones para llevarnos a la existencia auténtica, que es la existencia culpable.

No olvidemos una pequeña advertencia con que termina esta exposición. Heidegger nos hace notar que nuestras consideraciones sobre la conciencia moral de la existencia cotidiana no nos dan ningún derecho para juzgar la cualidad moral de los que viven de esta experiencia sin poderla superar. Conocimiento de la moralidad y moralidad no son sinónimos. Lo serio y lo grave pueden existir en la concepción ordinaria y vulgar. Por el contrario, hay quien conoce una interpretación más

exacta de la vida moral[78] y es incapaz de vencer la ligereza (*in der Unernst sein*). Pero si esta interpretación, sin embargo, es *vivida*, llevará a una profundidad existencial absolutamente inaccesible a la ética de la vida cotidiana y banal.

[78] SZ 295.

10. EL SER DE LA EXISTENCIA AUTENTICA

Estamos ya ahora en disposición de abordar sistemática y globalmente el problema de la existencia auténtica.

Cuando, respondiendo al llamamiento que se dirige a sí mismo y reconociendo y asumiendo su culpabilidad, el *Dasein* se encuentra volcado en sus posibilidades personales de existencia, entonces se dispone a ponerlas en obra, para existir auténticamente.

Este llamamiento, el "grito del cuidado",[1] invita al *Dasein* a reconocer que el sello de la negatividad de la finitud le penetra enteramente, que debe existir sin ser dueño ni de su origen ni de su fin.

Aceptando lúcidamente estas condiciones de existencia (porque el *Dasein* tiene la facultad, prácticamente casi siempre ejercida, de vivir respecto de ellas en la diversión y en la ignorancia), el *Dasein* toma sobre sí su responsabilidad y entra en el reino de la falta original.

La confesión de su culpabilidad, siendo como es repulsa de toda ilusión mundana, reduce en adelante al *Dasein* a sus posibilidades de ser más propias y más personales.[2] Reconociéndose culpable, el *Dasein* comprende y proyecta a un mismo tiempo sus posibilidades más originales, porque no puede ser culpable sino aceptando su nada, y no puede descubrir ésta sino anticipándose hasta la más extrema de sus posibilidades. Sólo el hombre cuyo "espíritu" haya entrevisto el fondo de sus poderes es capaz de apreciar su nada. Sólo el hombre que haya apreciado esta nada es capaz de aceptarla con conocimiento de causa. Teníamos, por consiguiente, razón al decir: la aceptación lúcida de su culpabilidad obliga al *Dasein* al despliegue y a la anticipación de todas sus posibilidades. La respuesta que el *Dasein* da al llamamiento está ligada a la comprensión, a la interpretación de sí mismo.

[1] SZ 274, 277, 286, 289, 317.
[2] SZ 273, 287, 294, 296, 317.

Mas, como antes dijimos, no hay *Verstehen,* interpretación, sin un modo correspondiente de sensibilidad y de discursividad.[3] ¿Cuáles son estos modos que acompañan a la compresión de sí, a la que llega el *Dasein* por su respuesta al llamamiento de la conciencia moral?

Obrando el desmoronamiento de la comunidad de la existencia cotidiana, el llamamiento nos aísla absolutamente.[4] Y, ya lo sabemos, el sentimiento ligado a la percepción de la soledad es la angustia.[5]

La angustia no se conforma con palabras,[6] porque toda palabra es del mundo. El modo de discursividad que la expresa no será el lenguaje, sino el silencio.[7] Todo discurso sería para el *Man* ocasión de revancha; se empeñaría enseguida en abrir una discusión, en la interpretación de *hechos*, y por lo mismo el llamamiento se disiparía.

Tenemos así completamente descrita la actitud del *Dasein*, que da respuesta al llamamiento de la conciencia: es el que comprende en silencio y con angustia sus más extremas posibilidades, y sus posibilidades consisten en ver su nada y reconocer su culpabilidad.

Tal es la respuesta del *Dasein*, o mejor, tal es el *Dasein* respondiendo. Tal es la existencia auténtica o *resuelta* (*Entschlossenheit*). Consiste, haciéndose eco del llamamiento de la conciencia,[8] en asumir en el silencio y la angustia la culpabilidad fundamental, que es a su vez preimplicación de todas las posibilidades del *Dasein*.[9]

Se está viendo: descubriendo la existencia en su totalidad, incluyendo sus más extremas posibilidades, la existencia resuelta es ante todo un modo privilegiado del conocimiento.[10] Solamente ella estáabsolutamente *en la verdad*, porque la define.[11] Sólo ella aporta la *Durchsichtigkeit*, la perfecta transparencia consigo mismo,[12] mientras que la existencia de la vida ordinaria se establece y se mueve en la no-verdad.[13] Y ahora es explicable que un autor, no sin alguna exageración, haya querido ver en la noción de la existencia resuelta (*Entschlossenheit*), una noción

[3] SZ 133, 161.
[4] SZ 287, 295.
[5] SZ 187, 296.
[6] WM 17.
[7] SZ 277, 296. El silencio, como sabemos, es un modo de la discursividad (SZ 164, 296).
[8] SZ 297, 317.
[9] "Das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein nennen wie die Entschlossenheit". (SZ 297); cf. también 301, 305, 382).
[10] "Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins." (SZ 297; cf. también 331, 335, 336).
[11] SZ 299,-307.
[12] SZ 146, 299.
[13] SZ 222, 256, 257; WGr 106.

epistemológica (*erkenntnistheoretischer Begriff*), más bien que un concepto moral (*Tugendbegriff*).[14]

Este conocimiento de sí —que, por otra parte, no es sino uno de los caracteres de la autenticidad— nos da también una visión perfecta del mundo y del ser-en-el-mundo,[15] puesto que también el mundo pertenece al *Dasein,*[16] y el ser-en-el-mundo es el *Dasein* mismo. Cuanto vale el conocimiento que el *Dasein* tiene de sí, tanto vale lo que sabe del mundo.[17]

¿Quiere esto decir que el mejor conocimiento de sí *modifica* la materialidad, el contenido de nuestros conocimientos relativos al mundo? No necesariamente. Lo que cambia son las perspectivas en que éstas son vistas, la luz que las esclarece.[18] Estamos ya ahora persuadidos, y ésta es una revelación esencial, que, para decirlo con palabras de Paul Valéry: "nuestros conocimientos son *poderes*".

¿Es menester concluir que, reduciendo cada cosa a sí misma, la existencia resuelta provoca una actitud de espléndido aislamiento[19] y coloca en el máximo honor la concepción típicamente idealista de un yo separado de todo? De ninguna manera, puesto que la existencia resuelta es precisamente aquella que está plenamente edificada sobre la necesidad ineludible para el hombre de ser-en-el-mundo.[20] Igualmente es la existencia que más que ninguna otra siente el ser-en-común, puesto que éste es una condición *existencial* del *Dasein*.[21] Aquí habremos de repetir lo dicho a propósito de la aceptación de la muerte: la autenticidad, por la luz absoluta que proyecta, disipa la importancia y el valor que podría atribuirme por instigaciones de mi yo impersonal y gregario, el *Man*. De esto proviene que la existencia resuelta me inspira respecto de los otros una tolerancia radical; sólo ella me da el poder de dejar al otro en libertad de ser lo que es.[22] Sólo la existencia resuelta nos abre paso al verdadero ser-en-común, mientras que la existencia cotidiana no conocía bajo este nombre más que equívocas y tiránicas asociaciones de intereses y de preocupaciones.

Finalmente, la existencia resuelta no trata tampoco de arrancarnos de nuestras tareas cotidianas; quiere que no nos perdamos en ellas, que

[14] Cf. Hoberg, *op. cit.*, p. 49.
[15] SZ 297.
[16] SZ 64, 146, 176, 366, 381. WGr. 97.
[17] Cuando el *Dasein* se comprende a sí mismo, comprende el mundo (SZ 72, 146).
[18] SZ 297-298.
[19] SZ 310.
[20] SZ 298.
[21] SZ 120, 384.
[22] SZ 264, 298.

las veamos en su valor real, que es no tener ningún valor. La existencia resuelta no nos aparta de nuestras preocupaciones, pero nos libra de su obsesión y tiranía, haciéndonos considerarlo todo *sub specie mortis*, a la luz de la hiperpotencia de nuestra perfecta impotencia.[23]

Sería, por consiguiente, ir más allá de lo que le está permitido a la filosofía (y sobre todo a una filosofía *existencial*), tratar de determinar lo que conviene ejecutar concretamente en la existencia resuelta, decidir a qué se resuelve *de hecho*.[24] La existencia resuelta no impone "contenidos" de existencia. Es una perspectiva en la cual todos los contenidos posibles son *vistos*. La decisión concreta sigue siendo el privilegio inalienable del existente. Si se arriesgara a semejantes determinaciones, la filosofía existencial se destruiría, convirtiéndose en una meditación *abstracta* sobre la existencia. Como categoría filosófica, como existencial universalmente, pero también absoluta y concretamente válida, la existencia resuelta debe quedar en su forma plenamente indeterminada *en cunto a su contenido*. No es haciendo esto o aquello como existimos auténticamente, sino haciéndolo *de cierta manera y en una cierta perspectiva*, que es un verdadero universal-concreto. Someter todas nuestras tareas concretas, sean cuales fueren, a la aceptación de nuestra nada, tal es, por consiguiente, la existencia resuelta.

Siendo la clarividencia misma esta existencia, no puede ignorar que le es necesario vivir en un mundo donde la dominación del *Man*, del impersonal gregario, será siempre casi universal.[25] Las posibilidades de hecho propuestas al existente resuelto serán en la mayor parte del tiempo preparadas y elaboradas bajo el imperio del *Man*. En concreto: el hombre de negocios que tenga el sentido de la existencia auténtica, no por esto estará menos obligado a ejercer su profesión de conformidad con las exigencias de ésta. Ahora bien, estas exigencias están enteramente dominadas y determinadas por el *Man*; es el *Man* quien decide los gustos del cliente, del precio que paga, de las fórmulas publicitarias que atraen su atención, etcétera. Pero no es menos cierto que estas exigencias tan banalmente "mundanas" dibujan posibilidades reales del existente auténtico que se entrega a los negocios. Este modesto ejemplo se repite en toda ocurrencia y en toda materia. Tenemos que hacer nuestra existencia en un mundo en el que el *Man* es rey y lo seguirá siendo, aun cuando tú y yo hayamos logrado librarnos de su tiranía. No puedo obrar sin volver a caer en gran medida bajo el dominio público, que el *Man* ha modelado a su gusto. No es posible que la existencia resuelta pueda escapar materialmente de las posibilidades que le ofrece el buen sentido medio. Esas posibilidades constituyen para el existente resuelto una situación (*Situation*) ineluctable.[26] Lo que me separa del existente cotidiano es que no soy cándido y tengo esta situación por lo que es, una nada de valor, una miserable tregua de la muerte.

[23] SZ 384.

[24] SZ 298. Heidegger aquí está muy cerca de Jaspers. Este también estima que todo lo que la filosofía puede decir no es nunca más que una eventualidad abierta (*Existenzmöglichkeit*) a una existencia concreta determinada. La filosofía no podría ir más allá, porque chocaría entonces. ya con la infinitud de situaciones concretas constantemente modificadas, ya con el hecho de la libertad. La filosofía debe reservar a la existencia "die offen bleidenden Entschiedenheit." (*Vernunft und Existenz*, p. 48).

[25] SZ 299.

Por otra parte, sólo el existente resuelto tiene conciencia de la situación como tal;[27] porque ésta no es el simple producto de las circunstancias, ni tampoco un cuadro inmutable y preestablecido.[28] Está creada a la vez e indiscutiblemente por mi pasado, por el mundo en que vivo y por mi libertad. La imbricación orgánica de estos diversos elementos no es percibida por el existente de la vida banal y diaria, que se representa la existencia como una mezcla incoherente de casualidades y de actos libres. La existencia cotidiana no accede a la situación,[29] vive en el absurdo rodar de las "circunstancias", incapaz de realizar la síntesis de lo *impuesto* y de lo *querido*, en la cual consiste la esencia misma de la *situación*.

Vivir una situación es el privilegio de la resolución auténtica. Porque la situación se sustrae siempre a la pura representación; está constituida en todo instante por la existencia misma, de la cual mi representación es un elemento. La idea que me hago de una situación concreta es, en realidad, una pieza *determinante* de esta situación, de manera que su percepción teórica es un esfuerzo contradictorio que se destruye a medida que progresa. Es perfectamente inútil oponer la teoría a la práctica,[30] la visión de la situación al ser-en-situación.

Las modificaciones incesantes propias de la noción misma de situación impiden que la existencia resuelta, que es ante todo una manera de verse en el horizonte de la muerte, degenere en simple hábito.[31] Las de-

[26] *Ibid.*

[27] SZ 300.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.* Este concepto de situación es bastante semejante al de Jaspers. Sin embargo, la distinción capital entre la idea de situación y la idea de situación-límite (*Grenzsituation*), esencial en Jaspers, falta o al menos no interviene explícitamente en Heidegger, que, a este propósito, cita a Jaspers (SZ 301, nota). (Heidegger hace alusión a la *Psychologie der Weltanschauungen*, siendo los tres volúmenes de la *Philosophie* de Jaspers (1932) posteriores a SZ.) La misma idea en G. Marcel, que ha consagrado a este tema su importante artículo "Aperçus phénomenologiques sur l'être en situation" (en *Recherches philosophiques*, 1936-1937). Este artículo ha sido reproducido en *Du refus à l'invocation* (pp. 111-138).

[31] SZ 300.

cisiones que nos impone la vida son tan diversas, tan inesperadas, tan revolucionarias a veces, que para colocarlas constantemente en este horizonte se requiere de nuestra parte un esfuerzo también constante y siempre penoso. Estamos tan anclados en la diversión y en la ilusión que aquella tarea exige sin cesar nuestra voluntad, nuestra presencia de espíritu y una vigilancia ágil, porque los retornos ofensivos de la *Weltanschaung* cotidiana son infatigables, varios e imprevisibles.

Por esto la autenticidad no es un estado, sino una *conquista* siempre precaria.[32] La clarividencia misma de la existencia auténtica le descubre que la inautenticidad es una posibilidad *estructural* del *Dasein* y, por consiguiente, *inadmisible*. Por esto nadie puede gloriarse de superarla definitivamente.

Un último punto merece explicación. Tratando de delinear por vez primera la existencia auténtica, la definíamos como la aceptación anticipada de la muerte. Un examen más explícito la describía como la comprensión silenciosa y angustiada de nuestras más extremas posibilidades, siendo éstas a su vez la confesión de la culpabilidad fundamental.

Las dos expresiones son perfectamente equivalentes. Bueno es, sin embargo, mostrar con mayor precisión esa equivalencia. Esto nos permitirá examinar, una vez más, el concepto de existencia resuelta (*Entschlossenheit*). No temamos repetirnos: un pensamiento como el de Heidegger no se deja captar sino por aproximaciones sucesivas y al cabo de una larga serie de confrontaciones.

La existencia resuelta consiste en la aceptación y en el desarrollo de la culpabilidad fundamental,[33] cuya fuente a su vez es la negatividad, la nada del *Dasein*.[34] Tal aceptación, sin embargo, no sería radical mientras el *Dasein* no llegara a penetrar completamente su nulidad. Por esto es necesario que llegue hasta su fin;[35] sólo éste le persuadirá de la inmensidad y de la total incurabilidad de su mal. El *Dasein* conocerá el alcance de su aceptación cuando se vea *culpable hasta el extremo*. Esta anticipación del fin es precisamente lo que hemos descrito como *ser-para-la-muerte*. Al mismo tiempo que anticipa su muerte comprende la posibilidad de su imposibilidad;[36] el *Dasein* descubre que la culpabilidad que asume es verdaderamente *irremisible*. La aceptación integral de la nada y de la falta es, por consiguiente, indiscernible del *ser-para-la-muerte*.[37]

32 SZ 308.
33 SZ 297, 301, 305, 325, 382.
34 SZ 305, 326.
35 SZ 305, 306.
36 SZ 250, 255, 262, 306.
37 SZ 305.

La existencia resuelta es la que se ve y se mueve en la finitud radical.[38] Por encima de todas las posibilidades ofrecidas por la situación, conserva fija inflexiblemente la mirada en su propia muerte.[39] Ver todas las cosas y en todo instante *sub specie mortis*, he aquí la autenticidad de la existencia, la fidelidad de la existencia a sí misma (*die Treué der Existenz zum eigenen Selbst*).[40] Sólo en ella llega a ser el *Dasein* él mismo, "*eigentlich Selbst*".[41]

El lector podrá preguntarse (y tocamos aquí uno de los problemas a nuestro juicio más difíciles del existencialismo) si la imagen de la existencia resuelta, que acabamos de presentar, no es la simple traducción de un ideal *presupuesto*, previo,[42] que el filósofo, nuestro Heidegger, se haya formado antes de toda filosofía, señalando a ésta por misión el encontrar ese ideal en la existencia de hecho. "*Das ist in der Tat so*".[43] Así es, en efecto, responde el filósofo. Esta brusca franqueza no podrá extrañar sino a los lógicos de profesión, y viene bien notar aquí que hasta ahora los raros testimonios del interés concedido por éstos al pensamiento de Heidegger manifiestan una incomprensión desoladora.[44]

La filosofía de Heidegger no pretende nunca demostrar. Quiere mostrar y des-cubrir en el sentido etimológico de esta palabra. Tal es, en su primer estadio, la acepción heideggeriana de la verdad;[45] tal es también su concepción de la fenomenología.[46] Por esto mismo sostiene Heidegger que toda ontología es necesariamente fenomenológica.[47] La verdad es lo que es des-cubierto, la fenomenología lo que des-cubre. Claro es que esta acción des-velante no se opera sino mediante una cierta presunción de lo que se ha de descubrir, y debe dejarse guiar por esta presunción.[48] Toda cuestión implica y supone la espera de una cierta respuesta. De otra manera se interrogaría en un vacío total, y el trabajo de investigación se desplegaría enteramente en vano. Toda ciencia parte de una idea precientífica de su objeto.[49] Lo mismo sucede con la filosofía, lo

38 SZ 384.
39 *Ibid.*
40 SZ 391.
41 SZ 323.
42 SZ 310, 312, 313.
43 SZ 310.
44 El lector encontrará una divertida prueba de esta incomprensión en los trabajos de Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, y más recientemente en el equivocado artículo "Philosophy of existence", publicado, no sin fuertes contradicciones, en *Philosophy and phenomenological research*, Buffalo, March, 1941.
45 SZ 220, 256.
46 SZ 35, 36.
47 SZ 35, 38.
48 SZ 5.
49 SZ 9.

que equivale a decir que *para toda filosofía se dan presupuestos necesarios.*[50] El filósofo no debe reconocerlos como quien confiesa una debilidad, debe mostrar que son necesarios y, por consiguiente, legítimos.[51]

La filosofía y el problema del ser, que es su cuestión principal, aparecen por tanto bajo la forma de un círculo.[52] Mas este círculo no es vicioso;[53] en él transparece la naturaleza misma del *Dasein*, siempre anticipante, siempre ya más de lo que es. Querer eliminar el círculo del problema del ser del *Dasein* (y, por consiguiente, del problema del ser en general, que no nos es accesible sino por aquél) es traicionar los datos reales, es dejarse engañar, tomando por modelo de *todo* conocimiento un tipo particular del conocer: la *demostración de las ciencias exactas.* Pero esta especie particular de saber no es de tal calidad como para erigirse en ley[54] de todo conocimiento, no siendo ella misma nada más que un *modo derivado* del conocimiento interpretativo (*Verstehen*). La idea de rigor, tal como domina en las ciencias exactas, está aquí superada, porque ahora nos toca descubrir un ser cuya misma estructura es circular.[55]

Esto muestra, lo repetimos, que la filosofía, lo mismo que el ser, no podrá ser purificada de todo presupuesto (*voraussetzungslos*).

Mas adviértase, y esto es esencial, que toda presuposición no es necesariamente arbitraria. Hemos sido, en efecto, guiados en nuestra elaboración del concepto de existencia, no ya por tesis gratuitamente admitidas, sino por la idea implícita que toda existencia tiene prefilosóficamente de sí misma. Nuestros presupuestos han sido los que nos dicta la existencia misma.

Se podrá, sin duda, oponer que esto no garantiza nada, puesto que la idea que el *Dasein* se hace de sí mismo no es necesariamente una idea sólidamente fundada. La objeción es absurda: Heidegger, en efecto, sostiene que toda interpretación del existir es un modo de la existencia.[56]

Heidegger, sin embargo, sostiene también –y esto ya nos parece en todo rigor contradictorio[57]– que estos presupuestos no están sólo "impuestos" por la experiencia, sino también "verificados" por ella. En efecto, nuestros presupuestos (*Voraussetzungen*) nos han permitido mostrar cómo la aceptación y el ser-para-la-muerte definen la autenticidad y la posibilidad última del *Dasein*. Admitamos que esto sea discutible. Heidegger preguntará entonces: "*Hat das In-der-Welt-sein eine Höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod*?",[58] ¿el ser-en-el-mundo manifiesta (de hecho) una posibilidad superior a la de poder morir? No se podrá indicar ninguna. Los hechos muestran, según el parecer de Heidegger, que no hay posibilidad que supere la que nosotros hemos calificado de auténtica.

[50] SZ 310, 312, 313.
[51] SZ 310.
[52] SZ 7, 314.
[53] SZ 153.
[54] SZ 153.
[55] *Ibid.*
[56] SZ 160, 312.
[57] Decimos que esta "verificación" por los hechos es contradictoria, porque si, como Heidegger dice, nuestra interpretación es *constitutiva* de estos hechos, la concordancia entre la realidad y la interpretación es necesaria *a priori*. Desde este momento, hablar de *verificación*, es bendición o es mala fe.

A lo cual la crítica –si la crítica tuviera ahora la palabra– respondería fácilmente que de hecho todo está decidido desde el momento que se han admitido los presupuestos iniciales. Desde el momento que se identifica la existencia humana con el ser-en-el-mundo, es claro que todo más allá del ser-en-el-mundo se manifiesta como absurdo. Pero está por justificar esa ecuación liminar. En todo rigor se podría pretender que es impuesta por la idea que mi existencia se forma espontáneamente de sí misma. Se podría pretender también –y siempre en el mismo rigor– que hay adecuación necesaria entre mi existencia y mi interpretación de mí mismo. Pero se topará siempre e inevitablemente con la objeción muchas veces señalada: ¿por qué, con qué derecho extender a la *existencia humana en general* una afirmación preliminar, que reconocemos se ajusta a ciertas existencias humanas en concreto, pero también que hay otras que no se ajustan a ellas? Concedido que una determinada existencia logra interpretarse a la luz de la concepción heideggeriana, hasta el punto de que todas sus situaciones existenciales le parecerán otras tantas confirmaciones de ese punto de vista; pero no nos parece menos cierto que otras determinadas existencias lograrán también interpretarse perfectamente a partir de concepciones opuestas. Cada uno encuentra en la experiencia de su vida las pruebas de su fe. Desde entonces y en virtud del mismo principio de vinculación orgánica entre la existencia y su interpretación, forzoso es admitir que estos existentes disponen verdaderamente de posibilidades de ser diferentes de las determinadas por la interpretación de Heidegger, y esto por razón de los mismos principios en que se funda esta última.

La conclusión está a la vista: no se ve con qué derecho el análisis de determinada existencia humana lleva a tesis universales, relativas al ser en general de la existencia humana. Terminamos así con la negación de la filosofía, no existentiva, sino existencial.

Estas consideraciones, sin embargo, son prematuras. Por ahora sólo nos conviene subrayar esta afirmación: el ser de la existencia y la filosofía de la existencia tienen, por confesión del mismo Heidegger, una es-

[58] SZ 313.

tructura circular. Y para atenuar lo que esta expresión tiene de chocante, quizá convendría mejor hablar de una *progresión en espiral*. Cada una de nuestras maneras de ser entraña una interpretación que, anticipándose a esta manera de ser, constituye ella misma un modo de ser original y es, por lo mismo, fuente de modalidades futuras. Esto es así a todo lo largo de nuestra existencia.

El mismo proceso se aplica a la filosofía de la existencia, como lo prueba nuestro propio trabajo.

No se puede discutir que la filosofía de Heidegger comienza postulando numerosas tesis preliminares. Las hemos expuesto en nuestro capítulo II. Estas tesis hacen posible y orientan un primer examen de la existencia bajo su forma más inmediata, examen que constituye el objeto de nuestro capítulo III. A su vez este estudio descubre un cierto número de hechos que, reunidos e interpretados, conducen a vistas más extensas sobre la naturaleza de la existencia humana. Hemos así aprendido a distinguir entre la autenticidad y la inautenticidad, a discernir una estructura indiferenciada que a ambas sirve de base. Estas nuevas precisiones, enriquecidas ulteriormente por los hechos que ellas mismas nos han descubierto, nos preparan una síntesis última, que será también una última prueba.

Esta última etapa es la temporalidad. Ahora hemos de preguntarnos si, *fine finaliter*, el ser de la existencia humana no debe ser comprendido, para darse plena cuenta de la estructura y movimientos que se le atribuyen, como un ser que se temporaliza, no como una *cosa que es*, sino como un *proceso de temporalización*. Tal vez si el *Sein* del *Dasein* es, en último análisis, una temporalización, una *Zeitigung*, entonces percibiremos con perfecta claridad la coherencia, la posibilidad y el sentido de esta estructura de manifiestaciones tan complejas.

Explicar el ser del hombre no por el tiempo, sino por la temporalización, tal será, Heidegger lo espera, la última palabra, plenamente satisfactoria, de la analítica existencial.

11. EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD

§ I. *Generalidades*

El problema de la temporalidad conduce la analítica existencial a su punto culminante. El ser del *Dasein*, como acabamos de decir, no encuentra un sentido acabado, no es enteramente inteligible, sino comprendido a la manera de un drama, que se desarrolla por el tiempo (no *en* el tiempo) y que es constituido por este tiempo a la vez que éste es recíprocamente constituido por aquél.

El sentido último del *Dasein* es la temporalidad.[1] El tiempo es el punto de partida del *Dasein* para la interpretación de sí mismo y de todo lo demás.[2] Esto no significa que él mismo y todo lo demás estén en el tiempo, como mi pluma está en el cajón de mi mesa, sino que son temporales (*zeitlich*), tejidos del tiempo mismo.[3] Sólo el estudio de la temporalidad es capaz de asignar su sentido último al ser general, y de manera particular al cuidado que es el ser del *Dasein*.[4]

Esto indica que el problema de la temporalidad es un tanto complejo. Porque lo que acabamos de enunciar postula que, tratándose del *Dasein*, la diversidad de los modos de temporalización se manifieste en la diversidad de los seres o de los modos de ser. La inversa es a su vez igualmente verdadera: la diversidad de los seres, y en el *Dasein* de los modos de ser, debe entrañar una diversidad en los modos de la temporalización.

Es, por consiguiente, necesario admitir que el tiempo se temporaliza de múltiples maneras. Es necesario admitir ciñéndonos al ser del *Da-*

1 SZ 17, 234, 235.
2 SZ 17.
3 SZ 19, 327.
4 SZ 19, 326, 364, 367, 374, 382.

sein, que el cuidado nace de la forma original del tiempo y le es correlativo, que sus dos modos fundamentales tienen su origen en dos modos de temporalización, que son especificaciones concretas de la forma principal, y, finalmente, que cada uno de los existenciales del *Dasein* se funda en un elemento de la temporalización.[5]

No nos debemos admirar de que las concepciones corrientes relativas al tiempo estén a mil leguas de su naturaleza real.[6] Lo que creemos ordinariamente saber de la fuente del ser no merece más crédito que ese conocimiento nuestro, propio de la vida banal, acerca del ser mismo. Las mismas deformaciones entran aquí en juego. Más aún, en oposición a lo que hemos visto al hacer el estudio del ser del *Dasein*, la concepción ordinaria del tiempo es apenas capaz de servirnos de primer punto de apoyo para una interpretación completa del tiempo o de los tiempos. Una de nuestras más importantes tareas será mostrar cómo estas deformaciones han dado nacimiento a esta idea vulgar.

Queda así definido un campo de investigación verdaderamente inmenso; no se trata de recorrerlo enteramente y en todos sentidos. Heidegger mismo no lo ha llevado a cabo. Lo que sobre este tema nos dice se limita a lo más extremadamente esencial, y contrasta singularmente, por la oscuridad y confusión, con el resto de su obra.

Pero el plan teórico, que por nuestra parte nos proponemos seguir, se presenta a nuestra vista con nitidez. Será conveniente examinar sucesivamente: primero, la temporalidad del cuidado; después, los modos temporales concretos de la autenticidad e inautenticidad, y, en tercer término, las variables temporales de los diversos existenciales. La teoría del tiempo se habrá de completar, finalmente, con el estudio de la temporalidad intramundana, como también con la del origen de nuestra concepción vulgar del tiempo. De hecho todos estos temas diversos se empotran torpemente en Heidegger, hasta el punto que una exposición conforme al plan lógico requiere aquí la intervención continua del intérprete.

La temporalidad es el sentido del cuidado. Es lo que permite en último término a una estructura tal como la del cuidado existir sin contradicción.[7] Si sus tres elementos irreductibles (derelicción, anticipación y caída)[8] son, no obstante, capaces de ser como unidad, la razón es porque esta estructura constituye un *desenvolvimiento temporal.*

[5] SZ 17, 234, 304, 367.
[6] SZ 304, 326.
[7] "[Die Zeit] ermöglicht die Ganzheit des geglierderten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung" (SZ 324).
[8] SZ 249-250, 317, 322, 327.

La unidad del cuidado es una unidad de temporalización,[9] y sólo por ésta es tal unidad.

Vamos a tratar de obtener una primera aproximación de este hecho.

Uno de los elementos del cuidado es, como sabemos, el ser adelantándose a sí mismo, la anticipación. Este movimiento no es posible, sino porque el *Dasein* tiene, de manera general, la capacidad de "referirse a", de "dirigirse hacia" posibilidades (*Sich auf sich zukommen lassen*).[10]

En esta capacidad de "referirse a" (*zukommen*, de donde *Zu-kunft* [futuro]) es menester ver el fenómeno original del porvenir.[11] El porvenir, el futuro, no significa originalmente un instante, un cierto "ahora" que "todavía no" es realmente, pero que lo será enseguida.[12] El futuro se engendra por la acción de "referirse a. . .", de "dirigirse hacia. . .", es esta acción misma.[13]

Este porvenir es auténtico cuando el *Dasein* se "dirige hacia" su muerte. Cuando el término de la tensión es otro, la acción de "dirigirse hacia" será igualmente diferente, engendrando un tipo de porvenir, que será entonces inauténtico.

Decimos que el *Dasein* es en su ser futuro porque es estructuralmente capaz de "ir hacia",[14] de verse y de comprenderse como porvenir.[15]

Volvamos al ejemplo de la existencia auténtica. Al mismo tiempo que anticipación de la muerte es también aceptación de la culpabilidad fundamental. Esta aceptación consiste en asumir una existencia que no ha sido escogida, mas en la cual yo he sido arrojado. Para que tal aceptación sea posible y completa, es necesario que el *Dasein* se con-vierta hacia su condición original y se asuma tal como *fue* en esta derelicción.[16] La verdadera aceptación de mi pasado pide que yo continúe siendo ese pasado. Esto implica la capacidad constante, constitutiva del pasado, de "volverse hacia. . .". Y aquí también se verifica que, según se trate de un modo de existencia o de otro, el "retorno sobre" tendrá una conformación diferente, engendrando a su vez un modo diferente de pasado.

[9] SZ 327.
[10] SZ 325.
[11] SZ 325, 336, 385.
[12] SZ 325, 327.
[13] SZ 325.
[14] El *Dasein* es "in seinem Sein überhaupt zukünftig" (SZ 325).
[15] SZ 336.
[16] "Wie es je schon war" (SZ 325; cf. también 326).

Por otra parte (siempre valiéndonos del ejemplo de la existencia auténtica), hemos mostrado en el capítulo anterior que hay una ligazón orgánica entre la aceptación de la culpabilidad fundamental y la anticipación de la muerte; es, por consiguiente, necesario concluir: el *Dasein* no puede volverse hacia su porvenir (*ser futuro*), sino en tanto consiente en volverse hacia su pasado (*ser pasado*), y recíprocamente.[17]

Continuemos el examen de la existencia auténtica. Esta es el tiempo concreto fundamental. En efecto, el tiempo de la estructura indiferenciada, como no existe esta estructura, tampoco existe aquél *concretamente* en cuanto tal. La estructura indiferenciada del *Dasein* es siempre la estructura de un *Dasein* que, *in concreto*, es auténtica o inauténticamente; de la misma manera, el tiempo de la estructura indiferenciada es tan sólo un tiempo abstracto que se concreta en la temporalidad auténtica o inauténtica.

La existencia auténtica, ya lo hemos visto, no nos arranca de la vida activa, pero nos hace que la ejercitemos *sub specie mortis*. Es lo que hemos llamado: *estar colocado en la situación.* La autenticidad nos hace la situación *presente.* No hay acción posible si no me hago presente un conjunto –de circunstancias y de hechos– sobre el cual y en el cual mi actividad reacciona. Este hecho de "hacerse presente" es nuevamente también la fuente de diversos modos de temporalización del presente.

Anticipándose en su pasado (porque la anticipación de la muerte como nada no es sino una proyección hacia adelante de esta nada que es mi pasado), *la existencia auténtica se hace presente su situación.*[18] Más sencillamente: viendo mi porvenir en mi pasado, me doy cuenta real del presente, llegó a su visión exacta, me lo *hago presente.* Es ahora claro que la imbricación de los tres elementos constitutivos del cuidado, correspondientes a los tres elementos del tiempo, se funda sobre la temporalidad y se identifica con ella, que el cuidado es la temporalidad misma.[19]

La visión de esta identidad requiere, no hace falta decirlo, que nos separemos de las concepciones ordinarias sobre el tiempo. Así, el primer momento del cuidado, el "dirigirse hacia" el futuro, no debe ser comprendido como un hecho que "aún no" es, pero que será "en seguida".[20] Es el acto mismo de proyección, con el vínculo original por el cual liga el "en seguida" y el "aún no", y que es constitutivo del porvenir.

17 SZ 326, 385.

18 "Zukünftig auf sich zurückkommend bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation" (SZ 326).

19 "Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in. . . bekundet in sich die Gewesenheit: Das Sein-bei. . . wird ermöglicht im Gegenwärtigen" (SZ 327).

20 SZ 325, 327.

Paralelamente, lo mismo se dice del segundo momento del cuidado, la derelicción. Lo que la constituye como pasado no es que se trata de un hecho que ya no es más, pero que ha sido "antes"; es, al contrario, mi capacidad de *volverme* hacia ella y así de resucitarla continuamente como habiendo sido. Y, en fin, las diversas situaciones hechas presentes no son una serie incolora e inagotable de *nunc.* Cada una de ellas está ahí "ahora" *porque* yo me la hago presente.

Sólo una temporalidad de este tipo nos permite librarnos de la concepción de un *Dasein* existente *en* el tiempo, para sustituirla por la de un *Dasein* que es *en cuanto se temporaliza.* Y el tiempo, tal como esta primera aproximación nos lo describe, no es una realidad que existe (como respuesta al *an sit*?), sino un desarrollo que se hace en la unidad de sus momentos.

El tiempo tiene así la forma de la pura exterioridad.[21] No es lo que es, sino lo que *se exterioriza.* El tiempo es *exteriorizándose. "Zeitlichkeit is das ursprüngliche, 'Aus-ser-sich', an und für sich selbst."*[22] Es el despliegue original del cual nacen las diversas maneras del "ser desplegado".

Heidegger da el nombre de *éxtasis* a los tres momentos del tiempo.[23] Los éxtasis no son las partes del tiempo, pero el tiempo se temporaliza en la unidad de los éxtasis.[24] Esto es lo que ignora la concepción ordinaria del tiempo, que no ve la imbricación ni la originalidad de los tres éxtasis: se los representa como *sucesivos y homogéneos.* Para la comprensión vulgar, los éxtasis son partes semejantes, niveladas, que se siguen sin comienzo ni fin.[25]

Se habrá advertido que nuestra exposición de la temporalidad se ha ocupado, en primer lugar, del porvenir, del futuro. El porvenir posee, en efecto, una cierta primacía sobre los otros dos éxtasis,[26] bien que lo volvemos a repetir, el tiempo se engendra por la unión de sus tres elementos rigurosamente coesenciales (*Gleichursprünglich*). Este privilegio consiste en que, al menos en su forma original y auténtica, el tiempo brota de la proyección de un pasado que suscita el presente. En todo caso, este privilegio es característico del tiempo auténtico y se modifica en los modos derivados de temporalización.[27]

El tiempo, finalmente, es *finito.*[28] El futuro auténtico, a partir del

21 "Das ἐκστατικόν schlechthin" (SZ 329).

22 SZ 329.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 SZ 329, 331.

27 SZ 329.

28 SZ 329, 330, 331, 385, 386.

cual se engendra el tiempo auténtico, del que a su vez derivan todas las otras modalidades, es, como ya hemos dicho, la anticipación de la muerte. Pero una anticipación tal proyecta un porvenir esencialmente *finito.*[29] ¿Quiere esto decir que no se darán ya más acontecimientos después de mi muerte, o bien que esta muerte mía detendrá el flujo del tiempo? De ninguna manera. Pero esto no es ninguna objeción contra la finitud del tiempo original, porque estos hechos nada tienen que ver con él.[30] El tiempo que fluye, el que sirve de marco a los eventos, si es que existe, no es de ninguna manera el tiempo original. La objeción sólo prueba una cosa: la invencible huella que dejan en nuestro espíritu todas las ideas de la existencia cotidiana y la del tiempo en particular.[31]

Podríamos resumir todo lo dicho en cuatro tesis esenciales:

1. El cuidado no es posible sino *temporalizándose.*

2. La temporalización consiste en la unidad de sus tres momentos, pero esta unidad es extática, es decir, se define como una exteriorización activa.

3. En su aspecto original, la temporalización implica la primacía de uno de sus tres momentos: el porvenir.

4. La temporalización es, bajo su aspecto original, radicalmente finita.

§ II. *La temporalidad de la estructura indiferenciada del Dasein*

Nos encontramos aquí con dos clases de problemas: por una parte, tenemos que examinar la temporalidad de la estructura indiferenciada del *Dasein*; por otra, hemos de estudiar la temporalidad de cada uno de los elementos, los existenciales, que forman esta estructura. Estos últimos, como se recordará, son: el sentimiento de la situación original (*Befindlichkeit*), la interpretación (*das Verstehen*), la discursividad (*die Rede*). Hablaremos primero de los existenciales, después de la estructura global.

A) *La temporalidad del sentimiento de la situación original y de sus derivados.* Todo *Dasein* está necesariamente afectado de un sentimiento, que es, fundamental y excepcionalmente, el sentimiento de la situación original, pero de ordinario ese sentimiento es otro que deforma la revelación incluida en aquél.

[29] SZ 330. No basta decir con Gurvitch: la "misma temporalidad primordial es considerada como limitada y finita; no en el sentido de que no es un infinito, puesto que se trasciende perpetuamente, sino en el sentido de que no puede ayudar en franquear el abismo... que su infinitud no es el Absoluto." (*op. cit.*, p. 229). La temporalidad primordial no sólo es finita por la razón negativa de que "no puede ayudar a franquear el abismo," sino porque muestra positivamente que un intento de este género carecería absolutamente de sentido.

[30] SZ 330.

[31] *Ibid.*

¿Cuál es la temporalidad propia de esta *Befindlichkeit* y de sus derivados?

Hemos visto que el sentimiento de la situación original es la angustia, y entre todos sus derivados (es decir, *todos* los sentimientos) nos hemos limitado a la descripción del miedo. Aquí también, al hablar de la temporalidad propia de los sentimientos, nos limitaremos, en principio, al estudio del miedo y de la angustia.

Comencemos por una tesis general. El sentimiento de derecho mira para revelar la derelicción original: el hecho de que estoy arrojado en la existencia sin haberla elegido.[32] En realidad, esta revelación sólo es oída en la angustia; es eludida o deformada en todos los otros sentimientos concretos. No es menos cierto, sin embargo, que todo sentimiento de suyo tiende a colocar al *Dasein* delante de su pasado. Es, ante todo, sobre el pasado donde se funda.[33]

El miedo, angustia encogida y reducida al mundo próximo,[34] es un sentimiento en el que la revelación de nuestra condición original es esquivada. El miedo es provocado por la aproximación de un objeto intramundano insólito, que parece amenazar al *Dasein* y crea en él una perturbación, haciéndole incapaz de toda acción coherente y a propósito para detener el peligro.

Se dirá que esta descripción del miedo debilita nuestra afirmación preliminar: todo sentimiento está fundado en el pasado. ¿No es causado el miedo por la previsión de un peligro futuro posible? ¿No importa aquí, sobre todo, el futuro? De ninguna manera. Ni la espera, ni la pre-

[32] SZ 134, 139, 141, 181, 270.

[33] SZ 340, 345, 350. Esta tesis no contradice a la de la primacía del porvenir en la temporalidad. En efecto, esta primacía no se verifica plenamente, sino respecto del tiempo auténtico; en segundo lugar, el sentimiento, aun auténtico, no es sino *un* elemento del *Dasein*: no existe *in concreto* en estado separado. Toda existencia concreta está hecha, en todo momento concreto, a la vez de un modo de sentimiento, de un modo de interpretación y de un modo de discursividad (auténticos o inauténticos), de suerte que la primacía del pasado en el sentimiento se concilia perfectamente con una primacía del porvenir para la temporalidad de un determinado momento, *concreto total*, de la existencia. Tomemos por ejemplo un modo concreto de autenticidad. Este modo tiene por constitutivo esencial, ya lo hemos visto, la anticipación de la muerte, anticipación silenciosa y angustiada. La primacía en la temporalidad de este modo concreto total pertenece al porvenir, porque aquí es la temporalidad de la interpretación la que da el tono; el sentimiento (la angustia) y la discursividad (el silencio) y sus temporalidades respectivas no intervienen aquí sino a título de armónicos.

[34] SZ 189.

visión son aquí lo esencial: un suceso, cuyas repercusiones y efectos eventuales nos son exactamente conocidos, no nos inspira verdadero temor.

Por lo demás, no hemos de negar que una cierta anticipación se manifiesta también en el temor; esto prueba que en él entra *también* el futuro, y esto confirma nuestra tesis, según la cual no se da tiempo sino por la constante colaboración de los tres éxtasis. Notemos también que el futuro del miedo consiste en *anticipar* la presencia de un suceso intramundano (el hecho temido).[35] Más adelante veremos que la anticipación de la presencia de un objeto (de un suceso) es precisamente la característica de un futuro *inauténtico*, nuevo argumento de que el miedo es, como ya lo sabíamos, un sentimiento revelador de la inautenticidad.

Pero todo esto no es lo más importante. El temor se da en la misma medida que la espera del hecho futuro temido se refiere a nuestras posibilidades de acción, hasta el punto de aniquilarlas, de hacérnoslas olvidar.[36] El miedo es una inhibición y un olvido. Se comienza a temer cuando uno se olvida de lo que es capaz, lo que *podría* hacer.[37] Por otra parte, este olvido es lo que impide que la expectativa de la amenaza sea una verdadera *espera*,[38] semejante a la del que hace frente a un peligro que no teme. La característica constitutiva del miedo no es esta expectativa de un mal futuro, sino este olvido de las posibilidades, que en el fondo es un olvido de sí mismo. (¿No se dice de un hombre, presa del pánico hasta el punto de faltar a su deber, que se ha olvidado de sí?)

El olvido de sí como ser en un mundo receptivo de nuestra acción es un modo del pasado. Por ello rechazo mi pasado verdadero, que es haber sido arrojado al mundo para hacerme en él. El pasado del miedo es esencialmente inauténtico; mientras el pasado auténtico es un constante retorno hacia la derelicción (*Geworfenheit*), con miras a aceptarla; el pasado del temor es un volverse a ella para repudiarla.

Este pasado imprime al miedo su verdadero carácter; da también el tono a las otras dos modalidades temporales: el futuro, que se transforma en el temor, en la anticipación de un simple hecho; el presente, desnudo de toda presencia, reducido a un incesante brincar de posibilidad en posibilidad, sin tener ya fuerza para aferrarse a ninguna, para hacer frente a la situación, para "hacérsela presente". El miedoso no está ya en presencia de nada. Lo que llama presente no es sino un límite inconsciente y evanescente, suerte de "ahora" cinematográfico, poblado de

[35] SZ 341.
[36] *Ibid.*
[37] SZ 342.
[38] *Ibid.*

fantasmas, vacío de estas presencias que el miedoso no puede darse. Nos encontramos aquí exactamente en el polo opuesto de la densidad del instante kierkegaardiano, que Heidegger ha tomado por modelo del presente auténtico (*Augenblick*).

La angustia, por el contrario, es el sentimiento en el cual el *Dasein* descubre su verdadera situación original[39] y se concentra en ella. Este retorno no mira para evocar un recuerdo:[40] lo que por la angustia se nos restituye no es el recuerdo de la derelicción, sino la derelicción misma, tal como fue y tal como es, aunque el momento de la angustia no sea aún el momento de la aceptación y asunción de la derelicción, sino sólo el momento en que tal aceptación se manifiesta como posible.[41]

Es, pues, el pasado propio de la angustia esta manera de referencia a la derelicción, no para realizar su aceptación inmediata (esto es privilegio de la existencia resuelta), sino para preparar esta aceptación.[42]

El presente del miedo estaba hecho de incesantes oscilaciones entre las posibilidades mundanas, sin decidirse por ninguna. El de la angustia, por el contrario, es consistente; es una *parada* en una determinada posibilidad, que no se refiere ya al mundo próximo: la posibilidad de la opción,[43] o más bien, la posibilidad de la reforma, porque la opción sólo tiene lugar en el momento en que de hecho uno de los términos, la inautenticidad, es ya real; la opción verdadera tiene por título: reformarse o perseverar. El presente de la angustia hace presente la posibilidad de la elección fundamental.

Por lo que hace al futuro de este sentimiento, no se trata ya de la anticipación de un evento mundano. Si todavía no es la aceptación de la nada y su proyección en el porvenir de la muerte, tiende ya, sin embargo, hacia esta proyección postrimera. El futuro de la angustia, gracias a la proyección de la muerte, anticipa la aceptación que la existencia resuelta consuma.

Tales son las características temporales del miedo y de la angustia. Ilustran nuestra tesis inicial: el tiempo del sentimiento se funda principalmente en el pasado.

Se nos objetará el haber escogido los casos más favorables. Dirijamos nuestra atención, por consiguiente, a una eventualidad en apariencia más difícil de justificar: la de un sentimiento, por ejemplo, como la esperanza. Aquí también nuestra tesis permanece incólume.[44] Evidente-

[39] SZ 188, 191, 192.
[40] SZ 343.
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*
[43] SZ 344.
[44] SZ 345.

mente, esperar se refiere a un bien futuro. Pero este bien por venir es sólo el *objeto* de la esperanza. El sentimiento como tal no reside en él.

No se espera sino *para sí*. El que espera se ve mudado, reformado, salvado por la cosa o el *Dasein* en que coloca su esperanza. El que espera, y esto es lo esencial, piensa que no permanecerá tal como es. Esto supone que se conoce, que sabe cómo es, qué es lo que da por descontado que quedará suprimido por la realización de la esperanza. Ahora bien, el conocimiento de sí está fundado directamente sobre el pasado, postula que uno mismo se haya *descubierto*.

Por lo que se refiere a la *indiferencia* absoluta del que deja ir todo a la deriva, su fuente está en la conciencia, aquí obnubilada, de la derelicción. Uno se acomoda a todo, porque se conoce como arrojado y abandonado a este destino, sin elevarse al acto de la aceptación. Es un modo del pasado inauténtico.[45]

B) *La temporalidad de la interpretación.* La interpretación (*Verstehen*) es otro constitutivo del *Dasein*. Es el existencial que expresa el hecho de que el *Dasein* es, en su ser, poder-ser, que existe como proyecto de posibilidades. El *Dasein* interpretante es el *Dasein* en cuanto proyectando posibilidades.[46]

Es bastante claro que la temporalidad de la interpretación gira en derredor del futuro.[47] Es evidente la capacidad de referirse a un porvenir que funde el *Dasein* como poder-ser, como interpretante, puesto que la interpretación es proyecto de posibilidades, no pensamiento acerca de los posibles abstractamente aprehendidos.[48]

Sin embargo, ya es para nosotros cosa harto sabida que estos proyectos son de dos especies, según que interpreten posibilidades auténticas o inauténticas; así también el futuro de la interpretación será, a su vez, y según los casos, de una u otra especie.[49]

Dejemos la eventualidad del primer caso, puesto que el futuro, del cual fluye la interpretación auténtica, ha sido caracterizado en el párrafo anterior; reduzcamos nuestra cuestión ahora al futuro, que es propio de la proyección de las posibilidades cotidianas.

La interpretación cotidiana, como sabemos, se esfuerza por desarrollar y extender las posibilidades relativas a los objetos de nuestra preocupación, es decir, las posibilidades del *Dasein* en cuanto que está en relación de preocupación con los *objetos* del mundo próximo.[50]

[45] *Ibid.*
[46] SZ 145, 151, 153, 336, 387.
[47] SZ 337, 340, 346, 350.
[48] SZ 325, 336.
[49] SZ 336.
[50] SZ 337.

Proyectar en el orden de la preocupación es, ante todo, prestar atención a estos objetos, estar en espera de su "comportamiento", a fin de coger sobre el terreno todas las ocasiones de intervención posible. Proyectar la ampliación de su industria o su comercio es observar las necesidades de la producción, los deseos de la clientela, las insuficiencias de los productos existentes, etc. Un proyecto mundano es siempre más o menos la captación de una ocasión propicia. Pocas cosas se hacen *ex abrupto* en la existencia cotidiana. Por esta razón, el futuro inauténtico tiene siempre un carácter de *espera activa* (es un *Gewärtigen*).[51]

Que la interpretación se funde, en primer lugar, sobre el futuro, no excluye naturalmente la colaboración de los otros dos éxtasis. No hay tiempo sino por la unión del pasado, del presente y del futuro. El presente de la interpretación auténtica nos es bien conocido: es el ser-en-situación; la actitud de quien, aunque en verdad presente al mundo, percibe sin embargo, bajo su verdadera luz, las tareas que él nos impone y las cumple sin reservas.

El presente del proyecto cotidiano ignora esta libertad. La espera que caracteriza su futuro le obliga a llenarse de *presencias* mundanas que cierran su horizonte. El presente cotidiano *se hace presente* todo aquello de lo que se podrá "esperar alguna cosa" y queda absorbido totalmente en esta presencia. El presente del comerciante es este tener siempre, "presentes al espíritu" las cosas de su comercio, y sólo a este precio espera confiado en su prosperidad.

El pasado de la interpretación auténtica —no es menester insistir— es el pasado auténtico: el descubrimiento de la derelicción con miras a su aceptación hasta la muerte, derelicción que no es sólo evocada, sino verdaderamente *repetida* en el acto de su descubrimiento.[52] El proyecto cotidiano tiene exigencias opuestas. Para que sea posible esta espera activa en la exclusiva presencia de los objetos del mundo próximo es menester que el *Dasein olvide* su propio origen.[53] Un hombre consciente de su destino no puede verdaderamente dejarse absorber por el mundo circundante y tomarlo enteramente en serio. Debemos olvidar el pasado, y este olvido no es una simple ausencia de todo recuerdo tocante a la derelicción, sino una repulsa, una obnubilación de ésta.[54] Sólo en esta ignorancia de mi verdadera condición, y por ella puedo entregarme a gozar de corazón de la luz de cada día.

[51] *Ibid.*
[52] SZ 339.
[53] SZ 339.
[54] *Ibidem.*

C) *La temporalidad de la discursividad.* La discursividad (*die Rede*) es la capacidad general de articular, de elaborar significaciones. Se expresa ordinariamente –pero no necesariamente– en el lenguaje.[55]

El lenguaje es una expresión generalmente inauténtica, aunque como poesía puede ser auténtica.[56]

La temporalidad de la discursividad y del lenguaje no es examinada *ex profeso* por Heidegger. Se contenta con decirnos que, siendo el discurso generalmente un lenguaje hablado sobre la presencia del mundo próximo, su principal éxtasis temporal deberá ser el presente.[57] Añadamos dos advertencias de alguna importancia. El problema gramatical y sintáctico de los *tiempos* no es idéntico al problema de la temporalidad del lenguaje, sino que deriva de él, y no es soluble sino en función de este último problema.

Finalmente, no es menester decir que no se ha de confundir el problema ontológico de la temporalidad del lenguaje con el problema de los enunciados del lenguaje sobre el tiempo, problema muy difícil, del cual en su lugar habremos de ocuparnos.

D) *La temporalidad de la estructura indiferenciada global del Dasein.* Si es verdad que todo *Dasein* concreto existe auténtica o inauténticamente, forzoso es admitir que la estructura indiferenciada del *Dasein* no tiene existencia concreta *independiente.* Siempre se da según uno de esos dos modos fundamentales. Exige, por tanto, suma delicadeza el estudio y observación de esta estructura indiferenciada, puesto que a este efecto nos es necesario penetrar más allá de lo dado inmediatamente.

En la *preocupación* es donde encontramos la manifestación de la estructura indiferenciada.

Porque la preocupación, como ya hemos visto, es de suyo indiferente a la autenticidad y a la inautenticidad.

Cierto que las más de las veces la preocupación es sentimiento de la vida diaria, banal y caída; pero no es así por necesidad, pues, como ya dijimos, la existencia auténtica no pretende arrancarnos del mundo y apartarnos de nuestras tareas, de nuestra preocupación, sino sólo colocarlas en un determinado horizonte, hacérnoslas ver de esa manera particular, que es el despego y libertad ante esa misma preocupación y tareas que constituyen la trama necesaria de nuestro vivir.

La preocupación, como el cuidado que manifiesta, es, por consiguiente, la estructura en sí indiferenciada del *Dasein*, capaz de ser afectada por cada uno de los modos fundamentales[58] y de hecho siempre provista de uno de ellos.

[55] SZ 161.

[56] Según *Sein und Zeit*, el lenguaje parece ser siempre una expresión inauténtica, siendo el modo de expresión auténtica el silencio (*die Verschwiegenheit*). *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* mostrará, sin embargo –y de modo admirable– que hay un lenguaje auténtico: la poesía.

[57] SZ 349.

Nos lleva, sin embargo, a confundir –erróneamente– la descripción de la preocupación con la de la existencia inauténtica: el que *de hecho* la inmensa masa de los hombres existentes vive una existencia inauténtica y muestra, por consiguiente, una preocupación del mismo orden, siendo de hecho la existencia auténtica rarísima.

Hemos definido en otro lugar la preocupación como existir entregado al mundo circundante.[59] Este *existir en* toma generalmente la forma de un *colo*, de un *hábito.*[60] Hemos mostrado también cómo la práctica de las diversas operaciones en que la preocupación se concreta postula el manejo de utensilios, y cómo un útil no puede existir sino en un sistema de instrumentos,[61] y, finalmente, cómo lo propio de la preocupación es justamente el acrecentar y enriquecer la red de relaciones, que en conjunto definen el mundo circundante del existente preocupado.

¿Cuál es la condición temporal del existente preocupado?, ¿cuál es la condición temporal de un desarrollo semejante?

Es necesario que en presencia de todo útil (es decir, de todo objeto intramundano, puesto que en la existencia preocupada todo existente es considerado necesariamente bajo el ángulo de su *utilidad posible,* la cual es el correlato de la preocupación), es menester, decimos, que en presencia de todo instrumento el *Dasein* permanezca atento, al acecho de todas las utilizaciones posibles (de todos los *Wozu* [para qué] posibles) de ese objeto.[62] Mas, por otra parte, si se quiere que esta extensión de los uso posibles de un objeto sea un *enriquecimiento real* y no se vuelva ineficaz e inútil, es necesario que el *Dasein* conserve la noción de aquello para lo que ese objeto ya ha servido (su *Womit*). Un ejemplo esclarecerá inmediatamente la tesis. Un constructor de aviones está siempre deseando sacar de sus talleres un aparato cada vez más rápido. Una velocidad superior, sin embargo, no puede ser lograda con detrimento de las cualidades ya poseídas por los aparatos más antiguos (seguridad, manejabilidad, etc.), sin lo cual el nuevo tipo sería, en realidad,

[58] "Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in. . . Besorgen" (SZ 342).

[59] SZ 352.

[60] SZ 54, 188. O más concretamente de un "Zutunhaben mit etwas", de un "Herstellen von etwas", de un "Pflegen von etwas", de un "Verwenden von etwas", de un "Unternehmen", "Durchsetzen", "Erkunden", "Befragen", etc: Cf. SZ 56.

[61] SZ 84, 353.

[62] SZ 353.

inutilizable y no constituiría de ninguna manera un progreso, una extensión de la "utilidad". De la misma manera, no se puede tratar de bajar el precio de una mercancía con detrimento de su cualidad: el nuevo producto así obtenido no encontraría mercado y sus "relaciones eficaces" serían de hecho inferiores a las del producto antiguo.

Antes de proseguir adelante, corrijamos lo que estos ejemplos pudieran tener de "reflejo" y de intencional. No es menester representarse necesariamente la preocupación como un proceso de desarrollo tendiendo hacia un fin preciso, intelectualmente captado y determinado. Los diversos estadios de la operación (proyecto de extensión, conservación de lo adquirido, etc.), no son ordinariamente explícitos.[63] Existen de suyo y cuasi "maquinalmente", en toda preocupación, y esto a título de elemento esencial. A veces son tan espontáneos y tan completamente realizados, que provocan una absorción del *Dasein* en los objetos de su preocupación. Este último caso, sin embargo, define la preocupación; el *Dasein* maneja un objeto que se hace presente (*presente*), estando atento a efectos de su utilización más extensa (*futuro*), y conservando siempre la utilidad ya conseguida (*pasado*).[64]

Con esto, a su vez, tenemos definida la triple temporalidad de la preocupación.

La preocupación, sin embargo, no es siempre un objeto práctico: la ciencia es la preocupación del sabio. ¿El *Besorgen* [preocuparse] no cambia de estructura y, por ende, de temporalidad, cuando es de naturaleza teórica? Para responder a esta cuestión, es menester primero resolver un problema capital: ¿cómo se convierte el útil (*Zuhandenes*) de la preocupación práctica en el *puro objeto*, que investiga el sabio? ¿Cómo pasar de un existente intramundano, cuyo ser es enteramente función de nuestro obrar, a un objeto de especulación filosófica o de observación científica sin relación aparente con la acción del hombre? En otros términos: ¿cómo se convierte el instrumento *del cual* uno se sirve en objeto *sobre* el cual se hacen juicios teóricos?[65]

Una solución superficial afirma que esta transformación (*Umschlag*) se produce por la sola virtud de la abstención o de la interrupción del obrar.[66] La perspectiva teórica de un objeto aparece enseguida que cesa uno de servirse de él. Esta tesis es indefendible: el solo hecho de que yo

63 "Das Gewärtigen des Wobei in eins mit dem Behalten des Womit der Bewandtnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifich hantierende Gegenwärtigen des Zeugs", (SZ 353). Pero leemos algunas líneas más arriba: "das Wobei desselben [des Zeugs] hat den Charakter des Wozu" (SZ 353).
64 SZ 354.
65 "Das zuhandene Womit dez Zutunhabens. . . wird zum 'Worüber' dêr. . . Aussage" (SZ 158).
66 SZ 357.

interrumpa la consideración de tal objeto como campo de una acción posible no hace de este objeto el término intencional de un saber científico.[67] La preocupación práctica conoce momentos de reposo, periodos de abstención, que no la hacen desaparecer como tal.[68] Por otra parte, el hombre de ciencia no renuncia a toda acción práctica,[69] como lo muestra esa parte esencial de la ciencia que es el trabajo de laboratorio. No hay teoría sin práctica, como no hay en el fondo actividad práctica sin alguna visión teórica.

Es necesario concluir que la distinción entre la teoría y la práctica es enteramente incapaz de proporcionar la base de una distinción entre la actividad científica y la que no lo es. ¿Dónde buscar entonces el origen de esta distinción?

Nos es menester, para encontrarlo, remontarnos un poco más arriba Hemos expuesto anteriormente la manera cómo la interpretación (*Verstehen*) puede transformarse en *explicitación* (*Auslegung*). No contento con interpretar mis posibilidades —de proyectarlas—, puedo tratar de poner en evidencia la estructura particular de cada una de ellas. El forjador que bate el hierro, interpreta, proyecta por su acción un conjunto de posibilidades. Haciendo esto, no presta expresamente atención ni al martillo ni a la bigornia. Es, sin embargo, capaz de detenerse en lo que hace, interrumpiendo por un instante la prosecución del resultado deseado, para considerar explícitamente los medios puestos por obra, para disecar las fases progresivas de su acción, etcétera. El forjador aprehende entonces el martillo como martillo, la bigornia en cuanto tal, etc. Explicita el martillo en su función (*als*) de martillo. La estructura del "*en cuanto tal*" (*als*) es constitutiva de la explicitación.[70]

La explicitación, sin embargo, no es todavía una operación teórica. No requiere necesariamente la *reflexión*. El solo hecho de darse cuenta de que un instrumento no está adaptado a su uso, que es menester mejorarlo, repararlo, que se le eche de menos, etcétera, implica ya una aprehensión de este útil en cuanto tal.[71] Primitivamente es todavía la acción y no el pensamiento lo que explicita.

Claro es que la temporalidad de la explicitación (de la *Als-Struktur*) se funda sobre la de la interpretación (*Verstehen*),[72] puesto que, como ya hemos mostrado, aquélla se deriva de ésta.[73] Se dirá que un instru-

67 SZ 358.
68 *Ibidem.*
69 *Ibidem.*
70 SZ 149, 151.
71 SZ 148, 149.
72 SZ 359.
73 SZ 148, 152, 154, 252.

mento no puede explicitarse sino en cuanto que me lo hago presente estando atento a sus utilizaciones posibles y no olvidando los resultados que ya me ha permitido alcanzar.

Esta definición de la temporalidad de la explicitación prueba que esta última no se expresa necesariamente en un juicio (*Aussage*),[74] *a fortiori*, en un juicio de tipo científico.

Es, sin embargo, en el juicio –por consiguiente, más allá de la explicitación propiamente dicha– donde se opera el paso del orden de la actividad práctica al del pensamiento teórico o científico.

Sea este juicio: el martillo es pesado. Esta proposición se entiende de dos maneras. El martillo es pesado podría significar: "este instrumento es poco manejable", "hace falta fuerza para servirse de él", etcétera. Este sentido se mantiene en el plano de la explicitación práctica.[75] El mismo juicio, sin embargo, puede interpretarse como una enunciación: "*el* martillo tiene un peso, está sometido a la gravedad". El verdadero sujeto de la proposición no es ya ahora "este martillo", sino un "ser corporal", porque es en cuanto ser corporal como se le atribuye al martillo el predicado "pesado".[76]

Nos encontramos ahora en el nudo de la cuestión: ¿cómo se pasa de la primera significación a la segunda?

No es, ya lo hemos dicho, por la sola interrupción de mi obrar como se efectúa esta transformación. Al contrario, ¿no es en el momento de dejar su instrumento cuando el aprendiz se queja del esfuerzo superior a sus fuerzas, que es precisamente el primer sentido de la proposición?

El paso se produce cuando, cesando de mirar el martillo como útil (*Zuhandenes*), lo considero como *un ser objetivo corporal dado* (*Vorhandenes*).[77]

Hemos, por tanto, cambiado la perspectiva bajo la cual vemos el ser de que juzgamos, y esta modificación es la que trae consigo el paso del primer sentido al segundo. Ahora bien, y esto es esencial, nuestra nueva manera de juzgar es de hecho tan limitativa y "perspectivista", como la antigua. Se imagina fácilmente que la evolución de la actitud práctica en la actitud teórica corresponde al paso de un punto de vista personal a una vista objetiva. Es un perfecto error. Mi segunda manera de considerar el martillo se reduce *limitativamente* al aspecto *ser-corporal* de éste. Procedemos así a una división de lo real concreto, según un plano que no es de ninguna manera el único posible. Y esta "división"

74 SZ 149.
75 SZ 360.
76 SZ 361.
77 *Ibid.*

es esencial a la ciencia: cuanto más limitado es el punto de vista desde el cual se considera un objeto o un conjunto de objetos, tanto más correctamente construida y avanzada es la ciencia así definida.[78]

El ejemplo clásico de la física matemática no deja lugar a duda en este respecto: lo que propiamente la caracteriza no son ni las observaciones precisas que incluye, ni las previsiones ciertas que permite, sino el determinar con claridad absoluta la formalidad, bajo la cual descubre y examina su objeto:[79] la cantidad y sus diversos modos: movimiento, fuerza, lugar, tiempo. Por esta razón no se dan *hechos* científicos en sentido ordinario, en virtud de datos absolutos.[80] Toda ciencia lleva en sus principios un *a priori*:[81] la formalidad bajo la cual se va a considerar lo existente. En la base de toda ciencia se da una *precomprensión predeterminante* de su objeto.[82] Y es ésta la que decide de todo: de los fundamentos de una ciencia, de sus métodos, del tipo de sus demostraciones, de su modo de inteligibilidad, de su concepción de lo verdadero y de lo cierto, etcétera.[83] En la base de todo saber se da un acto de despeje, de "desbroce" por el que este saber *se pone en presencia* de su objeto.[84] Este acto, constitutivo de una ciencia dada, no *crea* un existente (ningún acto humano puede crear algo existente), sino que lo *delimita* de tal manera que pueda dar lugar a un cierto *tipo* de cuestiones.[85] Este acto "objetivo" se hace un objeto, aunque, repetimos, no engendra ningún existente.[86]

Encontramos entonces en el origen y en la base de la ciencia un cierto "hacer presente".[87] Este "hacer presente" se distingue del que caracteriza la preocupación práctica en cuanto que solamente atiende a descubrir lo existente como puro dado (*Vorhandenes*).[88]

El problema del origen de la ciencia y de la temporalidad propia de este origen nos lleva a otra cuestión mucho más importante: la de la trascendencia. No es éste todavía el momento de plantearla en toda su

78 SZ 362.
79 *Ibid.*
80 *Ibid.*
81 *Ibid.*
82 "Und so besteht... das Vorbildliche der mathematischen Naturwissenschaft... darin, dass in ihr das thematische Seiende so entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung" (SZ 362, 393).
83 SZ 362-363.
84 SZ 363.
85 SZ 363, 393.
86 "Sie (die Thematisierung) 'setzt' nicht erst das Seiende, sondern gibt es so frei, dass es 'objektiv' befragbar und bestimmbar wird" (SZ 363).
87 SZ 363.
88 *Ibid.*

amplitud. Nos contentaremos por ahora con examinarla en lo que toca al tema presente.

Notemos primeramente que para Heidegger el problema de la trascendencia es casi siempre el problema del *trascender*. No se da en él, en el sentido usual, trascendencia o ser trascendente: hay una manera de *trascenderse* y un ser que *se trasciende.*

Si la perspectiva científica permite considerar el objeto bajo la formalidad de lo *en sí*, entonces será necesario que el *Dasein*, de una manera que está todavía por determinar, sea capaz de *trascenderse* respecto de ese objeto, o, si se quiere, de colocar este objeto en un plano trascendente respecto del suyo propio.

Heidegger considera que este acto de trascender no coincide con el acto de objetivación que es la fuente del pensamiento científico. Es, en realidad, según él, el acto de trascender el primitivo, el que condiciona el acto de objetivación.[89]

Mas si, por otra parte, la objetivación no es más que una inversión de la perspectiva adoptada por la preocupación cotidiana, una manera de ver como *Vorhandenes* (*factum*) lo que antes era visto como *Zuhandenes* (manual), entonces se ha de concluir que el acto de trascender, condición fundamental y última de la perspectiva científica, es también condición fundamental de la perspectiva práctica. *Vorhandenheit* (facticidad) y *Zuhandenheit* (instrumentalidad), no son sino dos modos de aprehender de distinta manera un mismo ser. Desde este momento, el acto que constituye la realidad como ser será la verdadera fuente de lo uno y de lo otro.[90]

Este acto es el mismo por el que nos vemos a nosotros mismos en el mundo, cara a él, el acto en el cual el *Dasein se* trasciende.[91]

Vamos a limitarnos ahora a mostrar cómo este acto arraiga también en la temporalidad.

La afirmación del ser-en-el-mundo equivale a un reconocimiento de la exterioridad. Pero la exterioridad en su estado original y puro (*das ursprüngliche "Ausser-sich"*) es precisamente el tiempo.[92] Por esto, el tiempo requiere y constituye estructuralmente la exterioridad, pide que el *Dasein* pueda existir como *Da* [ahí],[93] es decir, como no enteramente dueño de sí, como ser pegado por todas sus partes a un no-yo. Porque es temporal, porque se desenvuelve, el *Dasein* no es una pura

89 *Ibid.*
90 SZ 364.
91 *Ibid.*
92 SZ 329.
93 SZ 350.

presencia de sí para sí mismo, sino que es un ser que está siempre "arrojado en " y siempre "adelantándose a sí mismo".

La temporalidad, dice Heidegger con léxico husserliano, constituye un *horizonte.*[94] La unidad de los tres éxtasis, recíprocamente exteriores entre sí, hace que haya siempre algo más que el puro presente, que haya siempre en todo, adelante y detrás, un más allá. Mas, por otra parte, éstos diversos *más allá* no forman una pluralidad equívoca, sino un todo unificado y un horizonte, en virtud de la *unidad* de los tres éxtasis. No hay tiempo sino por la *unidad* de tres *incompatibles.* Esta aparente e *irreductible contradicción* es la esencia de la temporalidad. Si la unidad prevaleciera, dejaría de haber tiempo, sólo se daría la pura y absoluta presencia de la eternidad divina. Si los éxtasis fueran radicalmente separables, tampoco se daría tiempo, sino sólo una pluralidad caótica, cada uno de cuyos términos sería infranqueable abismo.[95] Los éxtasis están necesariamente orientados el uno hacia el otro, sin poder jamás confundirse. Por esto también el ser constituido por el tiempo, el *Dasein*, se encuentra sometido a una exterioridad irremediable, pero no completamente *impenetrable,* susceptible de ser aprehendida o, como dice Heidegger, "iluminada". Es lo que se encuentra oculto en las tradiciones religiosas de la humanidad, cuando hacen alusión, desnaturalizándolo lamentablemente, al *lumen naturale,* que de suyo pertenece al hombre.[96]

El tiempo que constituye la sustancia misma del hombre, le permite, y a la vez le impone, ser *en una exterioridad,* que llamamos el mundo (y esto en virtud de la diversidad de los éxtasis), mas también le permite y le impone penetrar comprender esta exterioridad (esto en virtud de la unidad y vínculo de los msimos éxtasis).[97] Esta fundamental propiedad de penetración debida a la unidad del tiempo es lo que Heidegger llama *Erschlossenheit,* la implicación reveladora.[98]

Es el tiempo lo que hace que yo exista *en* algo exterior a mí; es el tiempo también lo que hace que esta exterioridad, implicada por mi naturaleza, sea comprendida por mí.

Una exterioridad que pertenece de suyo al *Dasein* en virtud del carácter temporal de su ser: esto es el mundo. Y desde este momento se podrá decir con toda verdad: *"Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine*

94 SZ 365.
95 "Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu..." (SZ 365).
96 SZ 133.
97 "Auf dem Grunde der. . . Verfassung der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gehört zum Seienden, das je sein Da ist, so etwas wie erschlossene Welt" (SZ 365).
98 Corbin traduce simplemente: "réalité révélée" (*op. cit.*, página 15); creo más exacto hablar de una implicación reveladora.

Welt",[99] se da un mundo en cuanto que el *Dasein* se temporaliza. El mundo no es ni *vorhaden*, ni *zuhanden*; *"sie ist 'mit dem Ausser-sich der Ekstasen' da"*:[100] se da con la exterioridad de los éxtasis.

Y entonces una consecuencia rigurosa será que, cuando deje de haber hombres existentes, *Dasein*, dejará también de existir el mundo, no siendo el mundo sino la exterioridad inherente al *Dasein* en cuanto que se temporaliza.[101]

Queda ahora claro: el acto de objetivación que es la fuente de la ciencia, así como también el descubrimiento del mundo circundante de la preocupación práctica, implican que se dé ya una exterioridad, un mundo.[102] El ser objetivo estudiado por la ciencia y el ser asediado por la preocupación (*zuhanden*) no son sino especificaciones (*Weise*) de la exterioridad pura, del mundo en su estado puro.[103] Sea cual fuere el objeto del mundo que aprehendamos y sea cual fuere la modalidad bajo la que lo aprehendamos (*Vorhandenheit, Zuhandenheit*), el mundo siempre está ya ahí.[104] Está siempre "más lejos" y "más exterior" que ninguno de sus objetos.[105] El mundo, finalmente, de suyo, es trascendente respecto del *Dasein*,[106] puesto que ha sido establecido por la exterioridad que éste desarrolla al temporalizarse. El *Dasein*, por lo mismo que existe, se temporaliza, se trasciende, y el mundo es el "producto" de esta trascendencia.[107]

Por consiguiente, en un sentido, cuando se considera la temporalidad en su conjunto, el mundo es *subjetivo*. Pero es también más *objetivo* que cualquier otro objeto posible,[108] puesto que no se da objeto alguno sino por él y en él.

§ III. *La temporalidad de la existencia inauténtica*

En el párrafo anterior, consagrado a la temporalidad de la estructura indiferenciada del *Dasein* y de sus elementos, hemos visto que el tiempo *"forte"* de la preocupación es el presente, que se ejerce y pone bajo la forma de "hacer presente".[109]

99 SZ 365.
100 *Ibid.*
101 *Ibid.*
102 SZ 365-366.
103 SZ 366.
104 SZ 83, 85.
105 SZ 366.
106 *Ibid.*
107 *Ibid.* WGr 82, 84, 96.
108 SZ 366.
109 SZ 353, 406, 408.

Se recordará que la existencia inauténtica se caracteriza por el hecho de que el *Dasein*, lejos de dominar su preocupación, se deja, por el contrario, esclavizar por ella, hasta el punto de quedar absorbido por su objeto y por el mundo próximo que lo contiene;[110] esto supuesto, se comprenderá fácilmente que este "hacer presente" es, *a fortiori*, la nota dominante de la temporalidad de la existencia inauténtica".[111]

No se habrá olvidado tampoco que, para describir la existencia de la vida diaria, insistimos en tres rasgos constitutivos: la charlatanería cotidiana (*das Gerede*), la curiosidad y el equívoco.[112]

Sería fácil poner al descubierto la temporalidad de la inautenticidad, analizando la temporalidad constitutiva de cada uno de esos tres elementos. Siendo los tres casos casi idénticos, limitaremos nuestro examen al estudio del más instructivo: la curiosidad.

La *curiosidad* es esa tendencia y manera de ser propia y fundamental de la existencia cotidiana, por la cual ésta, habiendo perdido todo contacto directo con la realidad del ser, se deja arrebatar por las apariencias y anhela multiplicar hasta el infinito el número de las que presume ya poseer. El curioso quiere *ver*, mas no *penetrar en el ser*.[113] Resulta de estas tendencias una propensión constantemente aumentada a saltar sin detenerse de un objeto a otro, provocando una completa dispersión de la existencia.[114] El alimento recogido por el curioso en cada uno de estos contactos es tan poco sustancial, que se ve obligado a la búsqueda sin tregua de nuevos objetos de conocimiento. De aquí que la existencia curiosa está en todas partes sin estar en ninguna.[115]

La temporalidad dominante en semejante existencia es, no hay lugar a duda, el presente. El curioso se hace presente los innumerables objetos que busca incesantemente.[116] Este presente, sin embargo, está hecho de presencias inconsistentes, puesto que ningún objeto es apurado y la inautenticidad pasa sin detenerse de uno a otro sin hacer presa en ninguno. El curioso se "hace presente" no con miras a adquirir una *presencia*, sino sólo a fin de darse un presente.

La necesidad de huir de este presente, desde el momento que lo es, y de "ver" siempre "lo nuevo" se funda sobre un cierto futuro. Si el curioso trata de escapar del presente, rechazando un objeto desde el momento que ha puesto su mirada en él, trata también de escapar del futuro, buscando hacerse presente lo antes posible todo lo que ha

110 SZ 113, 141, 175, 239, 252. 270, 289, 389.
111 SZ 346.
112 SZ 175.
113 SZ 172, 346, 347.
114 SZ 172,-347.
115 SZ 173, 177, 347.
116 SZ 346.

deseado o esperado un instante.[117] El futuro hacia el cual tiendo por la curiosidad no es una posibilidad de mí mismo; lo que me atrae no es apurar el objeto, tomar posiciones ante él, obrar sobre él y por él. Me impulsa, no la cosa, sino el deseo que tengo de ella.[118] En cuanto el deseo haya recibido una sombra de satisfacción será dirigido por otro camino y llevará tras sí la voluntad del curioso. El curioso huye del presente por el porvenir y del porvenir por el presente.

Así queda instaurada una inestabilidad radical, irremediable y constitutiva a su vez también de la inautenticidad (*Unverweilen*).[119] Esta inestabilidad está favorecida por la permanente necesidad del *olvido*.

Afanoso de conseguir la acumulación de vistas superficiales, el curioso pierde todo lo que gana. La inconsistencia de su saber le hace cada vez más susceptible de olvidar y le obliga a ir siempre más lejos en sus búsquedas. La existencia inauténtica desarrolla un círculo vicioso, en cuyo centro se asienta el *olvido total* de mi *propia existencia*. Lanzado a la conquista de fantasmas, de los cuales ninguno me llevará a una verdadera reflexión, perderé bien pronto toda capacidad de *retorno sobre mí mismo*.[120] *Olvidar* y *olvidarse* son constitutivos de la curiosidad. Este es el pasado inauténtico mismo.[121]

Dos advertencias nos servirán más adelante para resolver las dificultades subsidiarias, que por el momento quedan en suspenso.

La existencia de la vida diaria es una existencia repartida en los objetos del mundo próximo. Desde este momento es inevitable que la temporalidad de la existencia inauténtica esté estrechamente ligada con la temporalidad intramundana, de la que todavía no hemos tratado.

Por otra parte, no es posible agotar el estudio de la temporalidad cotidiana, cuando, como hemos hecho hasta ahora, se limita a la consideración de este o aquel momento de su desarrollo. La existencia cotidiana no es lo propio de este día o de aquél, está constituida por una *serie de días*. Es la vida de los días que se suceden. . ., iguales unos a otros. *Se extiende*, por definición, *sobre los años*.[122] Ahora bien, para comprender la temporalidad bajo este aspecto esencial, tenemos antes que responder a una cuestión que nada dice específicamente de la problemática de la existencia cotidiana; la cuestión es: "¿qué es una vida que fluye a lo largo de una duración?" Este es exactamente el problema de la *historicidad del Dasein*.

117 SZ 347.
118 *Ibid.*
119 SZ 172, 347.
120 SZ 347.
121 SZ 339, 350.
122 SZ 371.

§ IV. *La temporalidad de la existencia auténtica*

El estudio de la temporalidad auténtica será breve, puesto que los párrafos precedentes nos han ofrecido ya ocasión, a título de ejemplos o de comparaciones, de delinear sus rasgos esenciales.

Hemos definido la existencia auténtica; la aceptación silenciosa y angustiosa de la culpabilidad fundamental, que comprende anticipadamente todas las posibilidades del *Dasein*, puesto que se confunde con la anticipación misma de la muerte.[123]

El momento capital, no es menester decirlo, es aquí la anticipación. El acto por el cual el *Dasein* asume su finitud radical es indiscernible de la proyección de esta finitud hasta en la misma muerte. Sólo pre-viendo mi muerte, percibo mi finitud como irremisible. Una tal anticipación postula absolutamente una capacidad de "referirse a", de "dirigirse hacia", *"auf sich zukommen"*, de donde *"Zu-kunft"* [por-venir],[124] que es precisamente lo que define el porvenir, el futuro. El porvenir se engendra originariamente por el hecho de poder "dirigirme hacia"; y según que esta proyección tienda hacia la posibilidad suprema (la muerte) o hacia una posibilidad "mundana" cualquiera, nace el futuro auténtico o el futuro inauténtico. Anticipando su muerte, el *Dasein* permítasenos el barbarismo, *se futuriza*. La proyección de la muerte y la constitución del futuro son una misma y única operación.

La aceptación de la finitud (de la culpabilidad) requiere, sin embargo, todavía otra condición. No asumo verdaderamente esta finitud, sino en cuanto que la veo *en su término*, por la anticipación de la muerte, y *en su origen*, por la repetición de la derelicción. Para reconocerme radicalmente finito no me basta anticipar todo lo que podré ser alguna vez, mas es necesario también que me repita lo que he sido. Una existencia consciente de su negatividad se prevé *moribunda* y se repite *naciente*.[125] Por el mismo dirigirse hacia la muerte, la existencia auténtica retorna sobre su derelicción. En el momento de la autenticidad estoy por anticipación ya a punto de muerte y *de nuevo* naciendo, tal como una vez fui arrojado a este mundo: *"Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen.*[126] Esta repetición (*Wiederholung*)[127] de lo que ha sido, tal como fue una vez, es el pasado auténtico.[128] La existencia auténtica

123 SZ 297, 301, 305, 382.
124 SZ 325.
125 "Ubernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, wie es je schon war, eigentlich sein" (SZ 325).
126 SZ 326.
127 "Das eigentliche Gewesen-sein nennen wir die Wiederholung" (SZ 339).
128 Se recordará que el pasado inauténtico es, al contrario, la negación por olvido de lo que ha sido.

anticipa su muerte y hace renacer su abandono en el mundo. El acto constitutivo del porvenir es la anticipación, el que engendra el pasado es la resurrección o, en lenguaje de Heidegger (tomado de Kierkegaard), la *repetición.*

Recordémoslo: por el doble movimiento, que acabamos de describir, el *Dasein* auténtico acepta la situación. Desde el momento en que, gracias a este esfuerzo, acepto mi finitud, veo y vivo mis tareas, todas las cosas, el mundo y yo mismo, tales como son y tal como yo soy. Por la aceptación, estoy *en situación* de ser lo que soy y de hacer lo que hago en el conveniente horizonte. La aceptación me hace todas las cosas presentes, tal como ellas son, es decir, como etapas en el camino que va de la derelicción en el mundo hasta la muerte. La aceptación determina un presente provisto de *presencia,* de la densidad de todas las presencias de que el hombre es capaz.[129] ¿Se dirá todavía que estas presencias son fantasmas? Mas ¿por qué ha de aspirar el hombre a una plenitud que por naturaleza le está negada? Uno posee las presencias, que uno mismo es: ¿cómo puedo esperar yo "presencias totales", cuando mi finitud me impide ser nunca totalmente presente a mí mismo?

Podemos ahora resumir la temporalidad de la existencia auténtica diciendo: la anticipación de la muerte, resucitando, repitiendo la derelicción, hace brotar la presencia de lo que *es* para el hombre.

§ V. *La temporalidad mundana e intramundana*

¿En qué consiste el problema de la temporalidad intramundana? Es indiscutible que los seres intramundanos si no son tal vez *en el tiempo* (no queremos permitirnos esta expresión inexacta y peligrosa), no dejan, sin embargo, de tener una cierta relación con el tiempo; son, de manera que está aún por precisar, *temporales.* Y esto es así, ya los consideremos como instrumentos (*Zuhandenheit*), ya como puros hechos dados (*Vorhandenheit*). Las ciencias, por ejemplo, nos hablan de un tiempo cosmológico, astronómico, y más recientemente, de un tiempo fisiológico.

Por otra parte, hecha abstracción de su tiempo o de sus tiempos propios, no se puede negar que el *Dasein* registra y utiliza también una cierta forma de tiempo intramundano. A éste mira, cuando declara que

129 Este presente de presencias mantenidas en el horizonte de la muerte es lo que llama Heidegger (con palabra tomada de Kierkegaard) el *instante* (*Augenblick*) (SZ 338). Se advertirá, sin embargo —y volveremos sobre ello—, que aunque la palabra es común a Heidegger y Kierkegaard, lo que por ella cada uno de ellos entiende es muy diferente. El presente auténtico (*Augenblick*) de Heidegger no es de ninguna manera el presente auténtico (*Augenblick* también) de Kierkegaard.

"hay o no hay tiempos", que "es tiempo de. . .", cuando consulta un reloj solar o de pared o un calendario.

Evidentemente, y es un error contra el cual estamos ya protegidos, ese tiempo no es nuestro tiempo propio aunque pasa por ser el mismo muy fácilmente; pero en todo caso es un *aliquid*, algo. Vamos a tratar de determinarlo.

Cuando se examina desde el exterior el desarrollo de la existencia humana, se percibe sin dificultad que todas sus preocupaciones y las acciones que de ellas derivan están necesariamente *fechadas, datadas,* o pueden estarlo.[130] Por aquí entendemos que cada una de nuestras acciones está ordenada en relación con tres hitos, que señalan su marcha, y que llamaremos "después", "ahora" y "antes".[131] Haga lo que haga, es inevitable que mi acción se inserte entre otras dos, de las cuales la una ha tenido lugar antes (*damals*) y la otra se producirá después (*dann*), colocándose la acción en cuestión en el intervalo que separa el "antes" del "después" y que es el *ahora* (*jetzt*). No existe acción humana alguna que no implique (porque las más de las veces este orden no es expresado) una tal data, que no sea designable según los principios indicados.

No es menester confirmar con ejemplos esta tesis evidente, y así se puede considerar como aprobada de manera unánime la siguiente ley fenomenológica: el conjunto de todas nuestras actividades es objetivamente ordenable según un "antes", un "ahora" y un "después".

Una segunda tesis es igualmente evidente: entre estas tres *datas,* el "ahora" goza de un privilegio manifiesto. Es en relación a él como se enuncian los otros dos. El pasado es esencialmente un "ahora" que no es ya, el futuro un "ahora" que no es todavía.[132] Este privilegio puede encontrar una explicación, al menos provisional, en el hecho de que el tiempo de que nos ocupamos, aunque no sea evidentemente la temporalidad de la preocupación, debe tener, sin embargo, algún lazo con esta última, puesto que data, si no la preocupación misma, al menos las actividades objetivas que de ella fluyen. Pues bien; recuérdese que el momento dominante de la temporalidad propia de la preocupación era precisamente el presente.[133]

Se puede preguntar de dónde saca el *Dasein* estas tres "datas", a las cuales liga toda actividad. ¿Son proporcionadas por los objetos

130 SZ 407.
131 SZ 406. Se advertirá que esta terminología (en francés y en español) no tiene la claridad deseada. La acción que tendrá lugar *después* de la acción considerada, es, en realidad, *futura*; inversamente, la acción a la cual sucede la acción considerada ha tenido lugar *antes*: es en realidad, *pasada.*
132 SZ 406-407.
133 SZ 354, 403, 408.

mundanos? ¿Es la Naturaleza la que las ofrece? No lo parece.[134] Ciertamente, hay en los objetos del mundo una cierta temporalidad,[135] pero ésta no tiene –al menos en sí misma– el carácter que acabamos de describir y que hace que sus estados puedan ser dotados (*Datierbarkeit*). Parece más bien que lo que los objetos del mundo de suyo dan es la sumisión al cambio, la necesidad constante de "llegar a ser otros", pero ni esa sumisión ni esta necesidad son la *Datierbarkeit* en cuestión, aunque podamos aplicársela, como sucede de hecho siempre. Mas entonces, ¿de dónde nos vienen estas datas o fechas y esta facultad de datar o fechar, de la cual hemos dispuesto siempre y en todo tiempo?[136]

La respuesta es muy sencilla. Es nuestra preocupación la que crea el "ahora", porque es ella, de suyo, la que se pone "en presencia" de un objeto. La preocupación está constitutivamente ligada al contacto, a la "presencia" del objeto-instrumento; está de suyo "junto a. . .",[137] "hace presente".[138] Si se nos pregunta por qué y cómo es capaz la preocupación de constituir una presencia y de ser constituida por ella; por qué y cómo el objeto (y el mundo que esta "más allá" del objeto), una vez presente, es inmediatamente accesible al *Dasein*, respondemos que, engendrado él mismo por la unidad de los éxtasis temporales, el *Dasein* está *naturalmente* en estado de penetrar y de "iluminar" la exterioridad temporal, de la cual el mundo y sus objetos no son más que la secreción.[139] Es lo que ya afirmábamos al hablar de la imbricación del *Dasein* y del mundo; imbricación que permite al *Dasein* existir como *Da*.[140]

En principio, toda temporalidad es *naturalmente* accesible al *Dasein*. Si, no obstante, la existencia ordinaria, no conoce otro tiempo que el de las "fechas", esto resulta simplemente de que este tiempo es el que la preocupación proyecta sobre sus objetos y de que el *Dasein* cotidiano tiene costumbre de abismarse enteramente en los objetos de esta preocupación.[141]

En realidad, todo "ahora" enunciado, de la manera que sea, en la existencia ordinaria, *corresponde directamente a la afirmación de presencia* de un determinado objeto. Todo *ahora* es, según la intraducible expresión de Heidegger, un *jetzt da*.[142] La conciencia y la expresión

134 SZ 407.
135 SZ 405.
136 SZ 407.
137 SZ 141, 352.
138 SZ 354, 406, 408.
139 SZ 132-133, 295, 350, 364-365.
140 SZ 364-365.
141 SZ 409.
142 SZ 408: " 'Jetzt' –sagend verstehen wir immer auch schon ohne es mitzu sagen, ein –da das und das. Weshalb denn? Weil das 'Jetzt' ein Gegenwärtigen von Seiendem auslegt."

de un *nunc* son necesariamente paralelos al ponerse en presencia de un objeto.[143] Lo mismo se diga para las otras dos "datas" fundamentales: son también relativas a la presencia (que fue o será) de un determinado objeto.

Concluyamos: toda actividad cotidiana implica una referencia a las tres datas fundamentales, y éstas equivalen a la enunciación de una presencia pasada, de una presencia actual o de una presencia futura. Mostrémoslo con un ejemplo: al salir de casa encuentro un amigo que me anuncia su visita, y le digo: "lo siento mucho, pero voy a la estación". La idea contenida en esta frase puede explicitarse así: estaba en casa *hace un momento* (pasado) y hubiera tenido sumo gusto en recibir a usted, pero *ahora* es necesario que me ponga en camino, si quiero *a punto* (futuro) coger el tren. La implicación de las tres datas es inmanifiesta. Es manifiesto también que cada una de ellas está definida por la presencia de un objeto: el pasado (lo que ya no es "ahora") está limitado por mi estancia en casa, es decir, por la presencia del marco en que yo vivo; el presente (lo que es "ahora") está constituido por la presencia de los objetos que forman el camino que lleva a la estación; el futuro (lo que todavía no es "ahora") está caracterizado por la presencia del tren en que he de viajar. Ciertamente, como enseguida explicaremos, motivos de comodidad social nos han obligado a precisar estas diversas presencias y a sustituirlas por la presencia de las agujas de un reloj en determinado sector de la esfera. El futuro, pensamos, no es la presencia del tren que voy a tomar, sino la presencia de las agujas en los puntos que determinan las nueve horas y los cuarenta y siete minutos, hora en que el tren partirá. Pero éstos no son sino procedimientos auxiliares, cuya razón y utilidad mostraremos muy pronto; *originariamente*, las "datas", las fechas, son engendradas por la *presencia* de los objetos directos de nuestra preocupación.

Gracias al número prácticamente ilimitado de objetos-señales posibles, la existencia preocupada logra hacer estado de un tiempo que incluye una infinidad de datas. El límite de la "divisibilidad" será alcanzado cuando se llegue al límite de los objetos-señales posibles.

Porque es en primer lugar evidente que un intervalo entre dos fechas dadas es susceptible de ordenarse –dividirse– él mismo según el principio ya establecido para la instauración del tiempo datado. Basta para esto la presencia de objetos-jalones que pueblen este intervalo. Volvamos a nuestro ejemplo. Nos daba como data presente la salida para la

143 Se encuentra la misma tesis, expuesta con sorprendente nitidez, en el notable artículo de C. Y. Ducasse: "*Objectivity, Objective Reference, and Perception*" (*Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, septembre 1941, pp. 43-78), especialmente página 52 y ss.

estación del Norte y como data futura la llegada al andén de la estación, siendo estas datas definidas por la presencia de la calle, que en un extremo ofrece mi domicilio y en el otro el andén donde está estacionado el tren; el intervalo es el camino que tengo que recorrer. Ahora bien: este camino está a su vez también hecho de objetos. Cuando esté a medio camino, podré, por ejemplo, decir: estoy *ahora* delante de la estatua de La Cibeles, estaba hace un instante ante la Puerta de Alcalá, enseguida estaré ante el monumento de Colón. He aquí tres nuevas "datas" intercaladas en lo que antes era tan sólo un intervalo vacío. Están a su vez esas "datas" separadas por "vacíos", que se podrían llenar de idéntica manera; y así indefinidamente. Como la presencia de un objeto no excluye de ninguna manera la presencia y la desaparición de otros objetos, llegamos así a dividir las datas mismas. Podemos decir, en efecto, sin que estas diversas expresiones sean incompatibles: "ahora" hay un entreacto en el teatro; "ahora" cenamos, "ahora" durante la tarde, "ahora" en el curso del verano.[144] Cada uno de estos "ahoras" corresponde a una presencia, y dura lo que dura esa presencia. Se puede, por consiguiente, suponer una serie de subdivisiones relativas al "ahora" principal, que nos permiten creer en un tiempo prácticamente continuo, pero no teóricamente. He aquí un ejemplo susceptible de perfeccionamientos indefinidos:

AHORA

Pasado Primavera	Presente Verano	Futuro Otoño
Junio (Examen)	Julio (Vacaciones)	Agosto (Regreso del campo)
9 de julio (Parto para el campo)	10 de julio (Llego a la aldea)	11 de julio (Me instalo)
Mañana (Me levanto)	Mediodía (Almuerzo)	Noche (Me acuesto)
Voy a la mesa	Me siento	Me levanto
Primer plato	Principio	Postres

La sola condición puesta a semejante división es que toda data cabalgue sobre la presencia de un objeto. Se llega así a la expresión de una temporalidad ligada a la presencia de los objetos y *completamente ex-*

144 SZ 409.

tensa, al contrario de lo que es la temporalidad auténtica, que nace de la concentración máxima a que el hombre puede aspirar.

Sin embargo, el proceso por el cual expresamos la temporalidad y la extendemos de alguna manera sobre el mundo no se detiene en lo que acabamos de decir.

La existencia humana, en efecto, es una existencia en común.[145] Esta tiene, por consiguiente, necesidad de una expresión temporal propia. Claro es que para este fin no se podría utilizar el tiempo desplegado por las actividades de cada preocupación particular, puesto que este tiempo está basado en las presencias propias de cada uno. Las necesidades, por tanto, de la existencia en común impondrán un tiempo *público,* idéntico para todos.[146] Este tiempo está construido según los mismos principios que el tiempo desplegado por *mi* preocupación, pero con esta diferencia: que las señales objetivas, fuentes de las datas, serán en este caso *presencias* accesibles a *todos los Dasein* a la vez, "al mismo tiempo".

Una existencia determinada no tiene preocupaciones sino enlazada con otras existencias. Una preocupación puramente personal es una abstracción. Toda actividad nacida de la preocupación encuentra a los otros hombres en el trabajo.[147] La comunidad así formada datará su actividad según los principios de la preocupación particular, pero en virtud de la presencia de objetos susceptibles de ser presentes a todos sus miembros.

La primera condición originalmente puesta a toda actividad eficaz es la luz del día.[148] Esta primera condición se impone a todos, y su realización, la presencia de la claridad, es igualmente perceptible por todos. Es, pues, natural y necesario que la luz sea el primer objeto, cuya presencia provea a todos de la primera data. Todo el "ahora" de la jornada diaria define el *nunc* fundamental de la preocupación y del trabajo comunes. Esta presencia está limitada en sus dos extremos por sucesos precisos, universalmente perceptibles: el amanecer y el ocaso.[149] Las diversas posiciones del sol a todo lo largo de la jornada, posiciones presentes a todos, dan los primeros puntos de apoyo para una "datación" más detallada.[150] Uno se contenta en un principio con algunas posiciones más notorias: el levantarse, el mediodía, el acostarse. Pronto estas datas-presencias, demasiado alejadas entre sí, son insuficientes para re-

145 SZ 120, 384.
146 SZ 411.
147 SZ 120.
148 SZ 412.
149 SZ 412, 413.
150 SZ 413. Es de notar para este propósito que en la mayor parte de las lenguas las palabras *tiempo* y *cielo* acaban por ser sinónimos: "el tiempo está sereno" (KM 44).

gular la innumerables tareas que el *Dasein* debe distribuir sobre la duración limitada de una jornada solar. Son muchos los trabajos que deben sucederse y demasiado pocas las señales para indicar que es "tiempo de" pasar de una a otra labor.[151] De aquí la necesidad de multiplicar las señales de "llevar cuenta del tiempo". De aquí el uso del reloj de sol que da a todos cuantas señales son necesarias,[152] después el del reloj de pared y de bolsillo, no estando siempre el reloj de sol "a mano". En todo caso, es la presencia del sol, de la sombra, de la aguja, de la arena o del agua lo que hace el "ahora".[153]

El origen del tiempo público y mensurable explica también otro de sus caracteres esenciales. El tiempo público mundano es, en efecto, un "tiempo para" o un "tiempo de no. . ." (*Zeit zum*).[154] La división del tiempo y la multiplicación de las señales tenían, efectivamente, por origen, la necesidad de repartir convenientemente las innumerables tareas impuestas al hombre. Es natural que la aparición, la presencia de cada uno de los objetos-señales implique una indicación o un orden sobre la oportunidad de comenzar o de abandonar tal necesidad. Este era ya el caso para la señal fundamental, la luz solar. La claridad significa, en efecto, que es "ahora" el tiempo del trabajo,[155] como la presencia de la noche anuncia el tiempo de reposo. Este carácter persevera en todas las presencias constitutivas de un *nunc*: cada hora es la hora de una especial tarea. Esto se explica sin dificultad: el tiempo abierto de la comunidad humana está calcado sobre el que proyecta la preocupación. Mas para ésta toda presencia de objeto es la señal de una actividad. No hay un *puro ahora* en el seno del tiempo público; sólo se dan *"momentos [ahoras] para esto". El tiempo público mundano nos da un momento para cada una de las actividades de nuestra preocupación,* verificando así a la letra la máxima que dice: "hay tiempo para todo".[156]

Hemos visto ya en otro lugar que *el* mundo provee de lazo y lugar a todos los objetos que pueden salir al encuentro del *Dasein*. Así como

151 Se dirá que para todas estas tareas no son necesarias señales suministradas por el tiempo público, que bastan las señales particulares. Es un error. La actividad ordenada de un hombre normal se integra en una actividad colectiva y debe, bajo pena de ineficacia, perseverar en armonía con esta última, de donde proviene la necesidad del tiempo público, aun para datar actividades puramente privadas en su apariencia. El empleado debe levantarse, tomar su almuerzo, etc., según un tiempo armonizado con el que determina la apertura de su oficina. Este último es precisamente el tiempo público.

152 SZ 417

153 *Ibid.*

154 SZ 414.

155 SZ 412.

156 SZ 419. Y esta máxima es también el único sentido inteligible de la famosa proposición del sentido común: las cosas están en el tiempo.

el mundo es la central total de referencia de todos los objetos que lo pueblan (*das Verweisungsganze*)[157] (y respecto de los cuales es trascendente), de la misma manera el tiempo abierto, que acabamos de describir, contiene en sí un "ahora" para todas nuestras actividades posibles. Por esto es verdaderamente el *tiempo mundano*. Esta última expresión no puede significar que ya lo *encontramos en*, que ya nos es *dado para* los objetos del mundo.[158] El tiempo no es un *existente,* no se le puede encontrar, y todas sus formas posibles están, en definitiva, fundadas en las diversas maneras como el *Dasein se* temporaliza. No se podría plantear la cuestión acerca de un tiempo suministrado por el mundo, pero sí se da la cuestión acerca de un tiempo *extendido sobre el mundo*. Este tiempo, o más exactamente, esta expresión del tiempo, está anclada en la temporalidad del *Dasein*, de la que deriva y a la cual pertenece. El tiempo público del mundo es un tiempo que el *Dasein* se da como se da el mundo mismo y por el mismo hecho. El tiempo mundano es un modo de la temporalización del *Dasein*, aunque sea tan trascendente al *Dasein* como el mundo.[159] No se podría, por consiguiente, decir, sin más ni más, ni que este tiempo es subjetivo ni tampoco que es objetivo. No es simplemente objetivo, porque no es un existente en sí, porque está fundado en el *Dasein.* Ni es simplemente subjetivo, porque está sustraído a los caprichos de cada uno. Pero es objetivo —y más objetivo que ningún otro— porque su proyección está ligada a la del mundo y constituye la condición de la aparición de todo objeto, sea cual fuere, "en el tiempo".[160] Y es también más objetivo que todo sujeto, porque surge en virtud de nuestra preocupación deseosa de ordenarse, y porque ésta, anclada en el cuidado, constituye la existencia misma del sujeto que soy yo.[161]

El tiempo abierto del mundo, como tampoco ninguna otra forma de la temporalidad, no es un verdadero existente (*Seiendes*). ¿Quiere esto decir que la idea de ser (*Sein*) no se le puede atribuir de ninguna manera? No podemos responder a esta cuestión, puesto que la analítica existencial —conviene recordarlo en toda ocasión— es tan sólo una introducción al estudio del ser en general, no el estudio mismo.

157. SZ 123, 192.

158. SZ 414.

159 "Im Besorgen wird jedem Ding 'seine Zeit' zugesprochen. Es 'hat' sie und kann sie wie jedes innerweltliche Seiende nur 'haben', weil es überhaupt 'in der Zeit' ist. Die Zeit, 'worinnen' innerweltliches Seiendes begegnet, kennen wir als die Weltzeit. Diese hat aus dem Grunde der. . . Verfassung der Zeitlichkeit dieselbe Transzendenz wie die Welt. Mit der Erschlossenheit von Welt ist Weltzeit veröffentlicht, so dass jedes zeitlich besorgende Sein bei innerwetlichem Seienden dieses als 'in der Zeit' begegnendes umsichtig versteht" (SZ 419).

160 SZ 419.

161 *Ibid.*

§ VI. *El origen de la concepción vulgar del tiempo*

Nos queda por tratar un último punto a propósito del tiempo: ¿cómo se ha formado la concepción ordinaria –radicalmente errónea– que el *Dasein* se hace habitualmente del tiempo? Este estudio es interesante en sí mismo y también por la claridad que aportará para la solución de una dificultad todavía pendiente.

El elemento esencial del tiempo mundano –como, por su parte, del tiempo de la preocupación, del cual es una proyección pública– consiste en un "hacer actualmente presente", determinante del "ahora", éxtasis principal del tiempo de la preocupación. Esta presencia es, en el caso del tiempo mundano, el sol en tal punto del horizonte, la sombra que recubre tal sector del gnomon, el agua de la clepsidra cuando llega a tal nivel, la aguja que pasa por tal punto de la esfera, etc. Sin embargo, cuando el *Dasein piensa* en el tiempo, pierde de vista este elemento fundamental de la presencia, fuente de todo el tiempo mundano. Lo que solamente retiene su atención es la división numérica del espacio recorrido por el sol, la sombra o la aguja. Pero esto es accesorio. La medida no constituye al tiempo, no es sino un medio de hacerlo manifiesto,[162] y, sin el "hacer presente" fundamental, esta medida sería de todo punto imposible.[163] El cálculo del tiempo mundano no es de ninguna manera la *fuente* de este tiempo.[164]

Mas el pensamiento cotidiano no presta atención a esto. Confunde el origen con su consecuencia. El "hacer presente" es tan ordinario que no prestamos ya a él ninguna atención[165] y consideramos lo que hace al tiempo manifiesto como si fuera el tiempo mismo. Nos encontramos así con la definición de Aristóteles: ἀριθμος χινήσεως χατά τὸ πρετερον ὺαὶ χοτόρον. El error de Aristóteles está en no haber inquirido de dónde viene este αριθμος y cómo se constituye. *"Der Ursprung der so offenbaren Zeit wird für Aristoles nicht Problem"*:[166] el origen del tiempo así manifestado no es un problema para Aristóteles. Este "número" le parece una realidad primera sobre la cual no hay más qué preguntar. Y aquí se quedó también la tradición. Nadie ha examinado nunca qué es este número y cómo se constituye. *A fortiori* se ha descuidado el inquirir si no se da otro tiempo distinto de ese que se manifiesta en la numeración de un cierto movimiento.

Por otra parte, cuanto más absorbida esté la existencia cotidiana

162 SZ 414, 417, 418.
163 SZ 418.
164 SZ 412.
165 SZ 416.
166 SZ 421.

por los objetos de su preocupación, tanto menos considerará el tiempo mismo y tanto más se sentirá tentada de encontrar lo *dado en los objetos.*[167] Por otra parte también, cuando el *Dasein* es más esclavo de su preocupación, tanto más "consume" y multiplica los "ahoras", que desde este momento le van a parecer como innumerables, como formando una *serie continua, infinita, dada (vorhanden) de "ahoras" sucesivamente actualizables.*[168]

Lo que va a nublarse completamente en esta concepción es que el "ahora" es originalmente la presencia de un objeto, que el *jetzt* es un *jetzt da.*[169] La explicación vulgar del tiempo ignora que el *presente es una presencia* en el orden de la preocupación y no un puro *ahora.* El puro *ahora* no es sino un mito. Y la concepción vulgar ignora a su vez que todo *nunc* es no menos originariamente un "ahora para" (o un "ahora para no") y, en fin, que su tiempo "universal" sólo es tal porque reserva un "ahora para" todas las cosas y tareas de este mundo. Todas las cosas pueden hacerse presentes y cada una de ellas puede, por consiguiente, darnos un *jetzt.* Tal es, lo repetimos, el único sentido posible de la afirmación que *todas las cosas son en el tiempo.* Ahora bien, la explicación ordinaria concibe este tiempo mundano, hecho de la universalidad de las presencias posibles, como un flujo preestablecido, exterior a las cosas, y en el cual las cosas *se bañan* o flotan. La diversidad de las presencias está nivelada en una serie homogénea de presentes indiferenciados, porque la noción esencial de "hacer presente" se ha borrado. El presente es abstraído de la presencia y resulta él mismo una especie de cosa, en todo conforme con la actitud intelectual de la existencia cotidiana, que, centrada en las cosas, no puede pensar sino según el modo de la *res.* Los "ahoras" son elevados a la dignidad de objetos numerables.[170] Algunos de ellos, que ya han desfilado por la pantalla de la conciencia, forman reunidos la suma del pasado. Los que se espera todavía que han de surgir, ya ordenados según su orden de aparición, forman el porvenir. Estas diversas series son inagotables en sí mismas y lo serían para nosotros, si nos fuera dado poder asistir a la totalidad del espectáculo, pero hemos llegado demasiado tarde y deberemos abandonar la sala antes de que haya terminado. Es lo que traduce el sentido común hablando de la infinitud del tiempo.[171] Esta idea absurda nace

167 SZ 422.
168 *Ibid.*
169 *Ibid.*
170 "Obzwar nicht ausdrückich gesagt wird, die Jetzt seien vorhanden wie die Dinge, so werden sie ontologisch doch im Horizont der Idee von Vorhandenheit 'gesehen' " (SZ 423).
171 SZ 424.

directamente de la contemplación de los "ahoras" como una serie abstracta y dada.[172] El "ahora" que considera el pensamiento ordinario, no siendo ya más que un fragmento mutilado, no se llega a pensar en un fin de la sucesión de los *nunc,* lo que se expresa denominándola *infinita*. Se comprende sin dificultad que este error no desagrade a las tendencias naturales del pensamiento del hombre corriente. Por esto se esfuerza por acreditarlo por todos los medios.

Pero no hay desviación tan potente, que, para un ojo avispado, no rinda testimonio, de alguna manera, de la verdad. Es lo que confirma la concepción vulgar del tiempo.

En efecto, hay un punto que esta concepción no llega a explicar. Es la famosa *irreversibilidad* del tiempo. El sentido común la concede como una verdad de experiencia irrecusable. Concepción un tanto escabrosa, porque, desde el punto de vista del mismo sentido común, la irreversibilidad es incomprensible. No se ve, en efecto, por qué la serie de los "ahoras" no podría representarse alguna vez en un orden opuesto, *"sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll".*[173]

Esta propiedad es, en realidad, un vestigio, inexplicable para el pensamiento cotidiano, de la temporalidad real. Proviene de que la temporalidad pública se deriva, por medio del tiempo de la preocupación, de la temporalidad auténtica, la cual se engendra a partir de un porvenir que es *"Sein zum Ende",* ser para el fin.[174]

Tal es la concepción vulgar del tiempo. Se la comprende cuando se tienen en cuenta los caracteres generales del *Dasein*, en especial su caída y su voluntad de disimulación. No se justifica de ninguna manera cuando pretende enseñarnos lo que el tiempo *es.*[175]

172 "Diese Zeitthese (la infinitud del tiempo) wird nur möglich auf Grund der Orientierung an einem freischwebenden Ansich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs, wobei das volle Jetzphänomen. . . zu einem unkenntlichen Fragment herabgesunken ist" (SZ 424).

173 SZ 426.

174 *Ibid.*

175 *Ibid.*

12. LA HISTORICIDAD DEL *DASEIN*

De hecho, hasta el presente sólo hemos considerado al *Dasein* en "sección vertical", en un "momento" determinado de su existencia. Ciertamente, la existencia resuelta abraza al*Dasein* en su totalidad, y por nuestra parte, hemos logrado abarcarlo, tratando también con la misma existencia resuelta de comprenderlo. Pero conviene evitar todo equívoco: la existencia auténtica tiene el privilegio de verse como totalidad, mas sólo en el momento que es auténtica. Ahora bien, la autenticidad no es un estado sino una conquista precaria. . ., mientras que el *Dasein* perdura.

Quisiéramos considerar ahora este último aspecto, aspecto "objetivo", si se quiere, de la totalidad del *Dasein*. Tratamos ahora del *Dasein* en cuanto que es una totalidad ligada que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte.[1]

¿Quiere esto decir que ahora venimos a parar a la consideración del *Dasein* como la suma de los estados de conciencia por los que atraviesa y de los actos que pone? Hemos rechazado categóricamente esta idea, y esta condena no admite apelación. La totalidad del *Dasein no es* una suma de hechos,[2] como tampoco el cuidado, que forma su ser, es el resultado de una acumulación de elementos.[3]

Cuando decimos que el *Dasein se extiende*, esta expresión debe ser entendida literalmente. El *Dasein*, en oposición a lo que se imagina el sentido común, no "llena" de actos y de impresiones una duración temporal independiente de este contenido, duración temporal determinada que le sería asignada como "la duración de su vida". La existencia del hombre, es menester repetirlo, no se inserta en un cuadro temporal homogéneo que ella hubiera de "rellenar" o de "embutir" de realidades

1 SZ 373.

2 SZ 243, 291, 374.

3 SZ 328.

vividas. Es el *Dasein* el que *se despliega* según un ritmo temporal propio, o, más exactamente, según ritmos temporales propios.[4] Y es superfluo añadir que en esta extensión que es la vida, el nacimiento no es un hecho cumplido, un comienzo pasado y que no existe ya más,[5] como la muerte tampoco es un hecho exterior, por venir y que no existe aún.[6]

Se trata ahora de explicar cómo el *Dasein* puede existir en cuanto desplegándose. El hecho de ser extendiéndose es lo que llamaremos el "ser históricamente".[7] Lo que nos ocupa, por consiguiente, es el problema de la posibilidad de la existencia histórica.

Notemos de pasada que esto nos permite entrever por qué el famoso problema de la historia como ciencia no puede ser resuelto definitivamente, contra lo que Dilthey creyó,[8] y ni siquiera puede ser planteado correctamente bajo la forma de un puro problema epistemológico.[9] Cierto es que no es fácil determinar si la comprensión y la expresión de los hechos humanos en su conjunto pueden constituir una *ciencia*. Pero una dificultad mucho más fundamental todavía, y que tiene en suspenso la solución de la primera, es entender por qué y cómo la existencia humana *se extiende, se despliega,* constituye una historia. No habiendo entrevisto esta cuestión, Dilthey no ha logrado resolver completamente el problema derivado que le atormentaba. Por nuestra parte, estamos preparados para dar y entender la verdadera respuesta: el *Dasein* es capaz de "conocer" su historia, porque esta historia es él mismo y es propio de su ser mismo poder *penetrarse*, beneficiar la *Erschlossenheit*, la "imbricación reveladora".[10]

No se ha de decir que el *Dasein* es temporal porque él "se presenta en la historia"; se habrá de decir que el *Dasein* es de suyo histórico, por-

4 "[Das Dasein] erstreckt sich selbst dergestalt, dass. . . sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist" (SZ 374). La palabra *Erstreckung* no debe ser entendida aquí en el sentido pasivo de *extensión*, sino en el sentido activo de *capacidad de extenderse.*

5 SZ 179.

6 SZ 245, 250, 259, 374. "Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode" (SZ 374).

7 "Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins" (SZ 375).

8 Es un error pretender, con Stenzel, que "Heidegger aplica el análisis fenomenológico al ya tantas veces por Dilthey demostrado fenómeno de la historicidad del hombre". (*Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart,* Berlín, 1934, p. 15.) Cierto es que desde un punto de vista epistemológico (¿cómo es posible una *ciencia de la historia*?) Heidegger toma de nuevo en líneas generales la argumentación de Dilthey y reconoce su deuda (SZ 377). Pero en Heidegger está siempre subordinada a esta otra, que Dilthey no ha querido o no ha podido abordar: ¿por qué el hombre es creador de historicidad, por qué existe *históricamente*?

9 SZ 375.

10 SZ 376.

que es de suyo temporal. Es por la temporalidad como la historicidad del *Dasein* resulta posible.[11] Esta es un modo de aquélla.

Los objetivos del presente capítulo están claramente establecidos. Tratamos de saber por qué el *Dasein* no es un ser replegado sobre sí mismo, sino que se despliega; por qué el *Dasein* es un ser "histórico". Subsidiariamente se puede también preguntar cómo llegamos a conocer, a expresar y a reducir a una forma científica ciertos hechos (y en el límite: todos los hechos), que la historicidad del *Dasein* ha engendrado y que por esta razón son llamados también "históricos".

Comencemos, según nuestro método habitual, por el examen fenomenológico de los datos inmediatos.

¿Qué se llama ordinariamente *histórico* y qué es menester entender por esta palabra? Dejemos a un lado lo que pueda significar, cuando este adjetivo va pegado al sustantivo *ciencia*, y ciñámonos exclusivamente al sentido de este adjetivo, cuando cualifica una realidad, una existencia, un hecho *históricos*.

A primera vista podrá parecer que la palabra histórico se aplica indiferentemente a los sucesos, a las cosas y a los hombres; se dice, en efecto: un encuentro, un lugar, un personaje históricos. Sin embargo, la aplicación parece restringida a las realidades pasadas.[12] Evidentemente, el castillo *histórico* no es necesariamente una ruina; frecuentemente está todavía ahora intacto e incólume, pero no merece ese calificativo sino por razón de pasados sucesos. No es histórico porque todavía está en pie, sino porque existía *ya* en el momento en que se desarrollaron los hechos que le dan celebridad. De la misma manera, un museo no conserva un objeto por razón de la utilidad que todavía puede prestar hoy, sino por razón de la que pudo prestar en tal época o a tal personaje desaparecido. La butaca en que murió Voltaire existe todavía, pero ha cesado de ser una butaca. Es, pues, histórico: lo que *ya no* es, o lo que es *todavía*, pero con una existencia desprovista de eficacia actual y considerada como un reliquia del pasado.[13]

Sin embargo, la ecuación entre lo histórico y lo pasado no es más que una ilusión, debida a que de ordinario los eventos a los cuales se añade el epíteto *histórico*, son de hecho ya pasados; pero podemos perfectamente definir que tal acción contemporánea es histórica, porque prevemos que determinará "la historia", es decir, sucesos, que están aún por venir.

Así, uno es llevado a pensar que es el concepto de *importancia* lo que legitima el empleo del epíteto en cuestión. Mas esto es también un

11 SZ 19, 235, 332, 379, 382, 396, 404.

12 SZ 378.

13 *Ibid.*

error nacido del confundir el hábito con la necesidad; porque no prestamos atención a hechos de mínimo alcance, y por lo mismo no tenemos ocasión de calificarlos de *históricos*, pensamos que tal cualificación sería injustificada. Una expresión como "la historia de la humanidad", que abarca de derecho todos los hechos pasados, presentes y futuros, puestos o sufridos por el hombre, nos descubre, sin embargo, nuestro error, mostrándonos que el más ínfimo evento habla de historia, es *histórico*. Y he aquí cómo resultan así todos los hechos pasados, presentes o futuros relativos al hombre.[14]

Hemos hecho un descubrimiento capital: no se puede hablar con verdad de *historicidad* sino relativamente a un personaje humano.[15] Todo uso de esta palabra supone la existencia de un hombre. Un hecho o un objeto no son históricos sino por su relación con él. Lo primariamente histórico es el *Dasein. "Primär geschichtlich... ist das Dasein."*[16] Los objetos, la naturaleza, los sucesos no pueden serlo sino secundaria y relativamente.[17]

Este examen confirma nuestra tesis inicial, pero no establece su necesidad. Sabemos que el *Dasein* es histórico pero no sabemos todavía que lo sea necesariamente porque es necesariamente temporal.

Acabamos de establecer entre la historicidad y la temporalidad un vínculo esencial. Se habrá, pues, de presumir que se dan múltiples modos de historicidad, y, especialmente, una historicidad de la existencia auténtica y otra historicidad de la existencia inauténtica. Se habrá de esperar también que se dará una considerable distancia[18] entre lo que la historicidad *es* verdaderamente y lo que el buen sentido medio se imagina de ordinario a este propósito.

El vínculo íntimo que presumimos entre la historicidad y la temporalidad nos autoriza a pensar que es por una nueva reflexión sobre la temporalidad como mejor llegaremos a precisar la noción de historicidad, la cual, una vez definida, estará llamada a completar la primera.

Adoptemos en este examen una vez más el orden que hemos seguido al tratar de la temporalidad.

La existencia resuelta ha sido caracterizada como anticipación de la muerte en la aceptación de la falta de nuestra finitud. Esta aceptación nos coloca en lo que Heidegger llama la *situación*;[19] es decir, sin arrancarnos de las condiciones y posibilidades normales o habituales de la

[14] SZ 379.
[15] SZ 379, 380.
[16] SZ 381, 382.
[17] SZ 381.
[18] SZ 375, 376.
[19] SZ 299, 382-383.

existencia, esa aceptación nos permite hacerles frente con toda lucidez. El que vive auténticamente no se comporta quizá en la práctica de manera diferente del que adopta el existir de la vida banal y cotidiana; mas lo que hace, lo hace con la clarividencia de su no-valor, mientras el existente de la vida diaria mantiene sobre la importancia de sus acciones y el valor de su vida las más inconsistentes ilusiones. Determinar cuáles son las posibilidades prácticas de *mi* existencia es, como sabemos, una cuestión expresamente excluida de la filosofía.[20]

Hemos ya mostrado cómo la autenticidad implica una manera particular de temporalizarse y se confunde con ésta.

Para que el *Dasein* pueda anticipar su muerte, debe ser capaz de "dirigirse hacia" su porvenir, debe ser *futuro*.[21] Pero no podría, en toda su extensión, aceptar la falta de su finitud, si no reitera su abandono al mundo tal como fue ya una vez (*wie es je schon war*),[22] es decir, si no *es* su pasado. Finalmente, yo no me coloco en la *situación* de mi existencia, sino que me hago presentes, dominándolos, los diversos elementos que determinan mis posibilidades en cada instante determinado.[23] La existencia resuelta afronta su presente, siendo su porvenir y su pasado.[24]

Tal es, esquemáticamente descrita, la temporalidad auténtica. Podemos traducir esto en otro lenguaje. No puedo existir auténticamente sino aceptando el llevar sobre mí el peso de mi pasado: debo reconocerme su *heredero*.[25] No existo en la autenticidad si no persevero en llevar conscientemente conmigo mi derelicción, mi abandono en el mundo. Quien a esto rehusa e ignora su condición original, sale de la existencia auténtica.

Mas la existencia resuelta implica también otra herencia. Cuando uno se quiere mantener a la altura de la situación que se afirma en determinado momento concreto (y esto es también inherente a la existencia auténtica), debe obrar en conformidad con las posibilidades *reales* que en ese momento se dibujan. Pero estas últimas son, siempre y en gran parte, función de actos y de posibilidades anteriores.[26] Comportarse en armonía con la situación requiere que se sepa exactamente "dónde está

[20] SZ 298.
[21] SZ 325, 385.
[22] SZ 326.
[23] *Ibid.*
[24] "Zukünftig auf sich zurückkommend bringt sich die Entscholssenheit gegenwärtigend in die Situation" (SZ 326).
[25] SZ 383.
[26] "Das Dasein ist. . . je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten" (SZ 144).

uno". No lo sabría sino en cuanto consiento en reconocerme *heredero* de mi pasado mundano.

La existencia auténtica es la que asume la doble herencia de su abandono en el mundo y de lo que ha hecho en este mundo, de su pasado mundano. La autenticidad es heredera y se transmite su herencia toda a lo largo de su carrera, so pena de abdicar de su resolución.[27]

Cuanto el *Dasein* esté más resuelto en su existencia y sea más dueño de su patrimonio, tanto menos aparecerá lo que hace o lo que le sucede como el efecto del acaso.[28] No hay para nosotros libertad absoluta, mas una cierta libertad podrá y deberá ejercerse en la situación, desde el momento que ésta es verdaderamente percibida. Un hombre que hubiera renegado enteramente de su pasado no tendría ya ninguna libertad y todo le parecería fruto del azar ciego y todopoderoso. Quien olvida su pasado abandona las riendas de su destino.

Sólo el existente resuelto tiene un *destino*, porque sólo él puede determinar lo que en su vida le es impuesto y lo que él puede imponer.[29] Propio es de él ser herido por lo que se llama "un golpe del destino", porque a él le está resevado percibir este golpe.[30] El hombre irresuelto, que siempre lo olvida todo, no es ya capaz de dar su parte a las cosas, renunciando, por ende, al ejercicio de su libertad real. No se lo podría decir herido del destino, porque, arrollado a lo largo de su vida, como el guijarro por la corriente del río, según la imagen de Kierkegaard, deja de tener un destino para convertirse en una cosa que evoluciona, consolándose a veces con esa libertad, a un tiempo omnipotente y estéril, que experimentamos en el sueño. El existente resuelto, por el contrario, saca de su impotencia fundamental una hiperpotencia práctica: la de saber lo que le sucede y por aquí poder insertar su voluntad en las lagunas del mecanismo mundano.[31]

Comenzamos a entrever ahora lo que significa la tesis de la necesaria historicidad de la existencia humana, y por qué el hombre elabora necesariamente una historia. El *Dasein* no es absolutamente dueño de sí; lo llega a ser. Pero si engendra así siempre y necesariamente, a medida que *es*, una exterioridad estratificada, ésta no se transforma, sin embargo, en una pluralidad caótica. El tiempo es extático, pero es también unidad

[27] "In der Entschlossenheit [konstituiert sich] je das Überliefern eines Erbes" (SZ 383-384).
[28] SZ 384.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] Heidegger nota que, siendo la naturaleza humana existencia-en-común, la misma teoría en este plano se aplica a las diversas existencias comunitarias, por ejemplo a los pueblos *(Volk)*. Nos abstenemos de insistir en estas consideraciones, que están en SZ muy desvaídas y, al parecer, *pro tempore.*

de los tres éxtasis. Por esto, las fases de su sucesión se encuentran orgánicamente concordadas. Resultan penetrables y compatibles: y así, una historicidad, que se puede captar, se constituye (si no prácticamente, al menos teóricamente).[32] Extensa, la existencia humana es capaz, sin embargo, de ligar, de unificar esta extensión, de ser enteramente *un ser este* ser.

Concluyamos con Heidegger: sólo un ser que tiene por estructura la temporalidad del cuidado puede existir históricamente. Siendo aquélla también *necesariamente* histórica.[33]

Esto nos permite abordar el estudio de la idea de repetición (*Wierderholung*), idea de origen kierkegaardiano, pero utilizada por Heidegger en un sentido bastante diferente del que le daba el filósofo danés.

Se dice a veces que las posibilidades ofrecidas al *Dasein* se repiten. ¿Qué se ha de entender por ello?

Es evidente que la repetición (*Wiederholung*) no puede ser la loca doctrina que Nietzsche intituló el eterno retorno (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*). La repetición de las posibilidades ofrecidas al obrar humano no puede ser análoga a la simple repetición de los hechos físicos.[34] El *Dasein* no se repite a la manera de las estaciones o como los efectos de la gravedad. (Por otra parte, aun en estos casos no se da repetición total.) Sin embargo, si el *Dasein* es verdaderamente heredero de su pasado, si puede transmitir su mensaje (y el mensaje aportado por los otros *Dasein*),[35] le será entonces posible, en una situación dada, no reproducir servilmente lo que ha sido hecho en veces pasadas y ocasiones análogas por sí o por otros, sino *tomar ejemplo*. El mensaje acumulado por nuestro pasado propone ejemplos y héroes que imitar. Estas son las únicas autoridades que acepta un hombre libre.[36] Así, sin alterar en nada la unicidad, por otra parte inevitable, de mi existencia y de mi destino, podría yo *repetir* al otro o repetirme a mí mismo, sin ser ni copista ni plagiario. No se trata de exhumar los muertos o de ligar el presente a un "precedente".[37] El existente resuelto proyecta en su existencia un acto *integralmente suyo*, mas para el cual ha recibido el *ejemplo* (no el contenido), porque es heredero de tradiciones. La verdadera repetición es una réplica (*Erwiderung*),[38] sin que pretenda por esta réplica realizar un progreso sobre el acto en que me he inspirado,[39] sin que quiera es-

[32] SZ 386.
[33] SZ 385.
[34] F. Kaufmann: *Geschichisphilosophie der Gegenwart*, p. 126.
[35] SZ 391.
[36] *Ibid.*
[37] SZ 385-386.
[38] SZ 386.
[39] *Ibid.*

tablecer en el plano del contenido material ninguna comparación entre éste y aquél.

La réplica, la repetición, es, pensamos, una *re-creación* que trata de salvaguardar a la vez la unicidad de todo acto humano y el valor imperecedero de lo que ha logrado verdaderamente ser inscrito en el ser. Tal es, a nuestro juicio, el pensamiento profundo que mueve a Heidegger en su doctrina de la repetición. Si no usa la fórmula que acabamos de emplear es, sin duda, porque ella, bajo más de un aspecto, choca con algunas de las tesis más seguras de su filosofía. Es peligroso para Heidegger afirmar que lo que está inscrito en el ser resulta imperecedero, porque no se da ser sino relativamente al hombre, el cual es perecedero por esencia. Es cierto. No obstante esto, nuestra fórmula se justifica mediante una apelación más decidida a la idea de herencia, que nuestro filósofo evoca de modo tan brillante. Cada hombre debe perecer, mas lo que *ha sido* una vez en la historia de los hombres puede transmitirse, no en su unicidad, pero sí en su valor (valor relativo al hombre, se entiende),[40] mientras esta humanidad perdura, puesto que cada uno es, o puede ser, heredero del pasado. ¿No es esto lo que significa Heidegger cuando escribe, en una de esas frases que llevan la marca del autor de *Sein und Zeit*, que la repetición es posible por el hecho de que el *Dasein* se escoge sus héroes (*dass das Dasein sich seinen Helden wählt*)?[41]

Si, como acabamos de explicar, el *Dasein* es histórico *porque* es temporal, no se podrá menos de añadir, contrariando al sentido común, que el *porvenir* es la fuente principal de la historicidad,[42] puesto que es el principal de los éxtasis temporales, el origen del pasado y del presente.[43] Sin embargo, como esta historicidad es también una historia captable, de aquí surge la apariencia de ser el pasado el momento fundamental de la historicidad, pues es al pasado al que necesariamente se limita la visión del hombre.[44] En resumen: la fuente de la historicidad (de la capacidad de constituir una historia) está en el porvenir; la fuente de la historia (de la capacidad de aprender la historicidad ya hecha) está en el pasado.

Hemos dicho más arriba que la historicidad marca también, aunque de manera secundaria y relativa, el ser intramundano y el mundo. ¿Cómo se debe entender esto?

[40] Está por decidir si un valor exclusivamente relativo al hombre puede ser legítimamente calificado de valor. Es el problema total de la filosofía de Heidegger. Dejemos a un lado esta cuestión por ahora.
[41] SZ 385.
[42] SZ 386.
[43] SZ 329, 331.
[44] SZ 387.

El *Dasein* no es el sujeto aislado y cortado del mundo (*weltlos*) del idealismo tradicional. Existe en el mundo, y su ser está hecho fundamentalmente por el comercio que mantiene con este último, con esta exterioridad que la temporalidad segrega. El mundo y sus objetos están, por consiguiente, íntima e inexorablemente ligados al devenir histórico del *Dasein*.[45] No hay existencia humana posible (y por ende, no hay historicidad) sin un marco, un medio, un "mundo" en el cual se desarrolle y logre, más o menos felizmente, modelar su acción. El mundo y sus objetos llevan la marca que les imprime la historicidad del *Dasein*, y por lo mismo son, a su vez y a su manera, por derivación, *históricos*.[46]

Uno se admirará de que, reflexionando ocasionalmente en su historicidad, la existencia de la vida banal diaria llegue a pensar ésta en dependencia de la historicidad del mundo.[47] La actividad mundana acapara tanto al existente de la vida diaria, que éste pierde toda autonomía respecto de los objetos de esa actividad, hasta el punto de abandonar la flaca voluntad que le queda al hombre y concebirse a sí mismo como "cosa". Desde este momento, aunque fundamentalmente histórico, cesa de percibirse como creador de historia. Se siente arrastrado y sumergido en la historia de "su mundo" (su país, su villa, su medio, su profesión, etc.), e interpreta su propia historicidad según el modo de aquélla. Es, por otra parte, incapaz de aprehender esta última con exactitud. Habituado a pensar "cosa" y "hecho", el existente inauténtico no ve sino "cosas" que han sido pero que ya no son, "cosas" que son "ahora" y "cosas" que serán, pero que "aún no" son. La idea de unidad, tan esencial a la temporalidad como a la historicidad, se le escapa enteramente. El vínculo radical de los tres éxtasis temporales se desvanece, y entonces se llega a plantear la cuestión, desde ahora insoluble, de la unidad de la vida. Representándose su existencia como una serie de "hechos", el existente cotidiano no puede ya comprender cómo esta sucesión de *nunc*, radicalmente fragmentados, puedan, sin embargo, hacer *una* existencia, *mi* existencia. La *cuestión* de la unidad es el resultado ficticio, pero inevitable, de la interpretación cotidiana de la existencia y de su historicidad.[48] No hay problema de la unidad de la vida; mas sí se puede preguntar por qué la existencia humana es tan capaz de dispersión que llega a plantearse esta "cuestión".[49] El existente auténtico no la comprende, porque es a la vez la anticipación de la muerte y la evocación del nacimiento contribuyendo a determinar la resolución ante la

[45] SZ 388.
[46] WGr 98.
[47] SZ 389, 404.
[48] SZ 390.
[49] *Ibid.*

situación presente. No se interroga acerca de la unidad de la vida, porque él mismo es esta unidad concentrada en el *instante* (*Augenblick*).[50]

La existencia cotidiana es, por el contrario, la existencia del *olvido*.[51] Del pasado sólo considera lo que *continúa* imponiéndosele, es decir, no su pasado, sino los objetos que conservan "ahora" su huella, o los discursos y conversaciones que se propagan a propósito de aquel pasado.[52] Comprende el pasado según lo que "queda" de él en el presente.[53] Desde este momento, el hilo se ha roto y la pobre unidad que le es accesible se reduce a la que puede leer en los objetos del mundo: "desde lo alto de las pirámides nos contemplan cuarenta siglos de historia". Esta frase pretenciosa descubre en toda su desnudez la historicidad desnuda, que el existente de la vida diaria comprende. Testifica que el existente cotidiano –aunque sea emperador y por añadidura conquistador enemigo de los filósofos– no percibe la unidad del tiempo sino a través de las huellas que esta unidad depositó en la superficie de las "cosas" y que son su forma más baja.

Comprendemos ahora de qué manera la historicidad del *Dasein* crea y nutre esta ciencia que se llama la historia.

Desde el momento que el *Dasein* es histórico, es decir, a la vez temporalmente extenso, más también *unificado*, llega a ser capaz de *aprehender* esta extensión y de hacer de ella objeto de una ciencia.[54]

Se suscitará una objeción. De conformidad con nuestra doctrina, el objeto adecuado de la ciencia histórica será exponer las posibilidades auténticas de las existencias que fueron. Pero, ¿no es claramente evidente que la historia se ocupa de *hechos*, no de *posibilidades*?[55] Sea así. Mas, ¿qué es un hecho respecto del *Dasein*? Es una posibilidad, que el *Dasein* se ha decidido a escoger y a actuar.[56] Cuanto la historia sea más verdadera, tanto más cerca estará de lo que verdaderamente ha *sido* (y continúa siendo a su manera), y tanto estará más obligada a mirar estos pretendidos "hechos" como posibilidades "elegidas" entre otras muchas que hubieran podido serlo. Se preguntará también si la historia tiene por misión relatar hechos únicos, o si, por el contrario, debe tender a establecer las "leyes generales", que regirán el devenir histórico.[57] Hemos ya respondido a esta cuestión, mal planteada como toda interroga-

50 *Ibid.*
51 SZ 391.
52 *Ibid.*
53 *Ibid.*
54 SZ 397.
55 SZ 394.
56 *Ibid.*
57 SZ 395.

ción del sentido común. Nuestra idea de repetición elimina esta dificultad. La historia no se ocupa ni de hechos absolutamente individuales ni de reglas universales, pues ni los unos ni las otras existen. La existencia humana no está sometida a leyes abstractas ni es tampoco una sucesión anárquica de golpes de estado debidos a nuestra voluntad. Lo que existe son las condiciones y las posibilidades reales de una determinada existencia,[58] posibilidades que forman una amalgama específica de elementos únicos y de elementos que se repiten. Estos son los que la historia deberá aislar y, si lo logra, habrá descubierto a un mismo tiempo lo "universal" en lo único (*im Einmaligen das Allgemeine*).[59]

Se ve sin dificultad que el éxito de semejante sacar a luz exige que el verdadero historiador se vuelva principalmente hacia el porvenir. Porque, ¿cómo escoger y decidir qué hay en el pasado susceptible de repetición, sino mirando al porvenir? Así somos conducidos a una idea de Nietzsche: el historiador debe estar a la altura de los sucesos y de los hombres que interpreta. Lo cual no significa transformar la historia en una especulación subjetiva, pero garantiza, al parecer de Heidegger, su objetividad misma.

La objetividad de una ciencia, en efecto, consiste primeramente en la exacta delimitación de su objeto.[60] El verdadero objeto de la ciencia histórica es la posición de lo que es susceptible de repetición. Ahora bien; el historiador no puede decidir de esta capacidad de repetición sino reviviendo él mismo, proyectando él mismo de nuevo la posibilidad en cuestión.

Se puede concluir de aquí que todo lo que ha sido producido en materia de ciencia histórica no es siempre digno de este nombre. Hay una manera de escribir la historia que participa de la existencia banal de la vida diaria y que no tiene más fin que ocultar al *Dasein*, si no su verdadera historia, al menos su verdadera historicidad.[61]

Se comprende fácilmente, por ejemplo, que un determinado historiador, afanoso por describir la unicidad y la inconmensurabilidad de los "hechos históricos", se esfuerce, inconscientemente, por quitar al *Dasein* todo cuidado de las *repeticiones* posibles, mientras otro, obstinado en no ver en la historia nada más que reediciones implacables y "eterno retorno", trate también, aunque de otra manera, de librarnos de esta misma responsabilidad.

58 *Ibidem.*
59 *Ibidem.*
60 "Die Objektivität einer Wissenschaft regelt sich primär daraus, ob sie das ihr zugehörige thematische Seiende in der Ursprünglichkeit seines Seins dem Verstehen unverdeckt entgegenbringen kann" (SZ 395). Adviértase que la palabra delimitación debe ser entendida en un sentido activo.
61 SZ 396.

Tercera parte

LOS GRANDES PROBLEMAS FILOSOFICOS DE LA OBRA DE HEIDEGGER

Lo expuesto en las páginas precedentes corresponde a la parte de *Sein und Zeit*,* que ha sido publicada. La obra completa debería proseguir, como se sabe, el estudio del problema del ser en general. La realización correcta de este designio requería un análisis previo del ser particular, el *Dasein*, que lleva en sí esta interrogante. La parte publicada de *Sein und Zeit* abarca, como el lector ha podido ver por sí mismo, lo esencial de esta tarea preparatoria.

Tenemos ahora que preguntarnos –dejando la palabra a la crítica– en qué medida esta "preparación" autoriza todavía una ontología, sea cual fuere, a no ser que comprobemos –ésta será, por desgracia, nuestra conclusión– que la analítica existencial es de tal naturaleza que hace imposible todo planteamiento del problema del ser en general. Como en Kant, estos *Nuevos prolegómenos a toda metafísica futura* establecen, esta vez de manera inconfesada, la inanidad de toda inquisición ontológica.

Pero antes de abordar este problema, tenemos todavía que hacer otra investigación. La analítica existencial –aun en lo que concierne sólo al *Dasein*– no aporta una respuesta explícita a todas las cuestiones posibles. Ciertos grandes problemas –y se comprende fácilmente habida cuenta de los objetivos precisos de esa analítica– quedan en suspenso. Las dificultades sin relación inmediata con este objetivo último han sido descuidadas o tratadas sumariamente. Mas hay algo peor: ciertas nociones (las de libertad, trascendencia, "nada", por ejemplo), de las cuales la analítica requiere e implica el uso casi continuo, no han sido completa o exactamente definidas, porque se refieren a problemas que Heidegger no ha querido abordar en el marco de su primer trabajo. Se contenta en estos casos con soluciones implícitas o indica-

* En las pp. 39-40 de SZ se encontrará el plan completo de la obra.

ciones fragmentarias, que, por desgracia, prejuzgan las soluciones definitivas.

Con otras palabras: independientemente del problema del ser en general, la analítica existencial se basa en fundamentos oscuros, sobre tesis inconfesadas, anticipadas sin pruebas o sin la caución de pruebas futuras. Quisiéramos ahora explicitar estas bases. Sólo ellas nos permitirán coger el sentido exacto de la analítica existencial.

13. EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA

Para quien nos haya seguido hasta aquí es evidente que bajo la analítica existencial, tal como la expone *Sein und Zeit*, laten presupuestos implícitos. En un principio se nos había anunciado un trabajo de pura descripción al cual habría de seguir un ensayo de interpretación de los hechos descritos. En realidad, basta un ligero examen crítico para poner al descubierto que la *elección* de los hechos y las "tendencias" que se manifiestan en su descripción suponen ya numerosos problemas y –lo que es más grave– insinúan ciertas soluciones como presupuestos indiscutibles.[1] Es sabido con qué decisión combate Heidegger la *Selbstverständlichkeit*, y nosotros tendremos ocasión de reconocer que no cae nunca en las *Selbstverständlichkeiten* de la ontología naturalmente realista del sentido común, "evidencias" que Heidegger estrangula con despiadada lucidez. Pero las diversas tradiciones filosóficas, ¿no tienen también sus *evidencias*? Nuestro autor se muestra aquí tal vez menos perspicaz. Ciertamente –Heidegger nos lo concede con toda franqueza– la filosofía no podría purgarse de *toda* presuposición.[2] Suscribir esta tesis no nos fuerza, sin embargo, a negar todo interés a la investigación que tratara de poner en claro, para un pensador determinado, los presupuestos que él acepta como inevitables.

La analítica existencial crece en torno de una dificultad fundamental, a la cual no se da solución explícita.

Por una parte, examinando los tres momentos constitutivos del cuidado, el ser mismo del *Dasein*, nos encontramos que uno de ellos expresa lo que Heidegger llama la derelicción *(Geworfenheit)*, significada por la *Befindlichkeit*, es decir, el ser *ya siempre* existente, el ser *ya*

[1] Esta situación es, por otra parte, frecuentemente reconocida. Cf., sobre todo, SZ 310, 312, 313.
[2] SZ 310.

siempre arrojado al mundo.[3] Es esto una verdad indiscutible de la experiencia: nadie tiene conciencia de su entrada en la existencia, y toda conciencia de existir es conciencia de una existencia que existe *ya*. Se podría traducir la misma idea al lenguaje de acción diciendo que en todo momento de su existencia el *Dasein* ve la elección de sus posibilidades limitada por su existencia anterior.[4]

Pero la tesis de Heidegger encierra mucho más que la simple comprobación de este hecho. La derelicción *(Geworfenheit)* es para él una afirmación de derecho. La *Faktizität (Geworfenheit)* del *Dasein* es *un momento constitutivo de su ser mismo,* del cuidado. La derelicción no es solamente un hecho a registrar, sino que pertenece a la *esencia* misma del *Dasein.* En efecto, el cuidado era definido: *das "Sich-vorwer-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden".*[5]

Pero tenemos pleno derecho a mirar entre bastidores, a preguntarnos por qué se ha decidido Heidegger a elevar la derelicción al rango de momento constitutivo del ser del *Dasein,* en lugar de ver en ella un simple dato de experiencia. La respuesta es fácil. Sabemos que en último término el ser del *Dasein*, el cuidado, deberá ser reducido a la temporalidad, que finalmente el *Dasein será* una manera de *temporalizarse.* Ahora bien, tal reducción no es posible si no se encuentra previamente en el seno del ser del *Dasein* un esquema, al menos de cada uno de los éxtasis temporales. Es preciso, para intentar y lograr esta reducción, que de antemano el *Dasein* ofrezca en sí un elemento del cual se pueda demostrar que es el pasado, el presente o el futuro. Mientras esto no sea cosa plenamente adquirida, será imposible demostrar que el tiempo es el ser del *Dasein,* que el cuidado es en sí temporalizante. El elemento del cual obtendrá la dialéctica el pasado, es precisamente la derelicción. He aquí las razones profundas que han movido a Heidegger a colocar la *Geworfenheit* entre los constitutivos del ser de nuestra existencia.

Mas veamos ya ahora la otra cara del díptico.

Heidegger ha afirmado siempre que *el mundo pertenece ontológicamente al Dasein.*[6] El mundo es un existencial del *Dasein.* No se explica sino como momento del *Dasein.*[7] Es parte integrante de una estructura relacional característica del *Dasein:* el-ser-en-el-mundo.[8] El mundo pertenece al ser del *Dasein* mismo.[9]

[3] SZ 135, 297, 383; KM 225-226.
[4] SZ 144.
[5] SZ 249; cf. también 220, 249-250, 317, 322, 327.
[6] SZ 64, 146, 176.
[7] SZ-366; WGr 97.
[8] WGr 95-96.
[9] SZ 176.

Así pues, por una parte, el *Dasein* es esencialmente *siempre-ya* en el mundo, hasta el punto de experimentar el sentimiento de un total abandono a este mundo y, por otra, este mismo mundo está *incorporado* al *Dasein* a título de momento.

Si bien es verdad que estas dos afirmaciones son fundamentalmente incompatibles, pueden sin embargo ser conciliadas *en cierta medida.*

Esta conciliación relativa, empero, no es posible sino en función de perspectivas idealistas. Por otra parte, el vocabulario del idealismo hace irrupción bruscamente en *Sein und Zeit,* cuando se afirma que el mundo no es sino la exteriorización producida por el *Dasein;* mientras que éste, a su vez, se constituye por la temporalización. El fundamento de la posibilidad del mundo debe ser referido al hecho *"dass die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat",*[10] que la temporalidad, en tanto que es unidad extática, tiene como una especie de horizonte. Se puede entonces concluir, en razón de la secreción necesaria, de esta exterioridad: *"sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt",*[11] hay un mundo en cuanto que el *Dasein* se temporaliza. Se comprende ahora, al menos hasta cierto punto, que el *Dasein* puede a la vez aparecer como siempre *ya existente,* puesto que esta derelicción es uno de los momentos de la temporalización por la cual aquél se constituye, y, al mismo tiempo, ser fuente del mundo, puesto que el mundo es el producto exterior engendrado necesariamente por esta temporalización. *El* Dasein *constituye el mundo al constituirse a sí mismo;* pero no pudiendo tener conciencia de sí sino una vez *constituido,* no puede verse nunca sino en un mundo *ya constituido* también. El *Dasein* no puede experimentarse en cuanto constituyéndose a sí mismo, puesto que su ipseidad es el precio de una constitución *consumada.* Esto explica que no nos podamos sentir sino como "ya existiendo" en un mundo "ya hecho". Se dirá que la conciliación no es sino relativa, puesto que la derelicción, el "existir-ya", es a su vez un momento de esta constitución. Respondemos que la derelicción, en cuanto momento constitutivo, mira, no tanto al "ser-ya", cuanto al "existir-ya-como-existencia-bruta".

El pensamiento de Heidegger se esclarece aún más si se hacen concesiones más amplias al idealismo. Habremos de decir que por su *temporalización,* su *constitución* (las dos palabras son sinónimas), el *Dasein* se trasciende, siendo el mundo el *producto trascendente.*[12] Volvemos así a caer en la famosa y tan clásica fórmula de la trascendencia en la inmanencia.

[10] SZ 365.
[11] *Ibid.*
[12] SZ 366.

El problema del mundo como problema de la trascendencia está explícitamente tratado en *Vom Wesen des Grundes.*

La dificultad que el estudio de la trascendencia en Heidegger ofrece proviene de que, como lo ha notado con perspicacia Jean Wahl,[13] se pueden distinguir al menos tres trascendencias diferentes, las cuales se interfieren constantemente, sin que el autor tenga siempre conciencia de estas variaciones. Hay en él una trascendencia del mundo respecto del *Dasein,* de la cual acabamos de tratar; otra es la trascendencia del *Dasein* respecto de sí mismo, en cuanto que se está continuamente proyectando y anticipando; una tercera trascendencia, finalmente, es la de la *nada* respecto del *Dasein,* en cuanto que éste es para aquélla la oposición absoluta. Añadamos, por otra parte, que estas diversas trascendencias, como esperamos demostrarlo a su tiempo, se reducen en realidad a un mismo y único movimiento.

Comencemos por la primera acepción de la palabra trascendencia. *Vom Wesen des Grundes* nos da una definición nominal de la trascendencia. *"Transzendenz bedeutet Überstieg".*[14] Trascendencia significa superación (literalmente: acción de sobrepasar). *"Traszendent", "transzendierend"*[15] es el existente que efectúa esa "superación".[16] En fin, *"das Transzendente"* es *"woraufzu der Überstieg erfolgt",*[17] es decir, aquello hacia lo cual este movimiento de superación se dirige. De hecho la explicación no corresponderá enteramente a la definición nominal, porque resultará de aquélla en que el acto de superación no "se dirige" hacia "algo", sino que *produce* "algo".

Tres advertencias importantes completan estas definiciones previas: 1) el acto trascendente, el acto de superación, será un "evento" de la existencia de un existente (existente que es, *in casu,* el *Dasein*); 2) en este proceso de superación debe haber "alguna cosa" o "algún existente" (no lo precisamos por ahora) "que es superado"; 3) el proceso de trascendencia puede caracterizarse formalmente como una relación *"von" etwas "zu" etwas,*[18] como un caminar que va *desde* "algo" *hacia* "algo".

*

El proceso de trascencia es *característico* de este tipo particular de existente que llamamos *Dasein.*[19] Es menester interpretar esta afir-

13 Jean Wahl, *Bulletin. . .,* p.169.
14 WGr 80.
15 WGr 80.
16 *Überstieg*: superación, exceso. En francés: *dépassement*; así traduce H. Corbin, *op. cit.,* p. 62.
17 WGr 80.
18 *Ibid.*
19 WGr 80-81.

mación rigurosamente: la trascendencia no es un "medio de acción" que estuviera a disposición del *Dasein* entre otros muchos posibles y del cual pudiera servirse en ocasiones dadas. Este proceso es puesto en obra por el *Dasein necesariamente, por el mismo hecho de existir.*[20]

Estas ideas no son nuevas en el pensamiento moderno. Heidegger mismo nota que, sustituyendo la palabra *Dasein* por la de *sujeto,* se llega a fórmulas muy clásicas del idealismo: el sujeto no existe antes del objeto, mas ser sujeto significa ser-como-acto-de-trascendencia.[21] Es una simple tautología decir: el *Dasein* se trasciende.[22]

Pero Heidegger nos lo ha dicho ya: identificar *Dasein* y sujeto es el pecado mortal de la filosofía. Es necesario, pues, interpretar la idea de trascendencia sin recurrir a estas nociones de sujeto y objeto.

Recordemos, para comprender bien lo que sigue, una distinción ya aludida y que, presente en el pensamiento de Heidegger desde la época de *Sein und Zeit,* no hace sino crecer en importancia en los trabajos posteriores: la distinción entre el existente en bruto (*Seiendes*) y el ser del existente (*Sein des Seienden*). Heidegger separa de manera absoluta el ser de un existente (que corresponde en el fondo, lo hemos visto y lo veremos más adelante, a su *inteligibilidad*) y este mismo existe en cuanto pura existencia. No insistiremos aquí en esta distinción como tal,[23] sino sobre todo en las razones capitales que han impulsado a Heidegger a formularla. Heidegger piensa que el existente en bruto (*Seiendes*) está enteramente fuera del alcance de las facultades humanas, que existe de manera absolutamente independiente del hombre. ¿Dónde, cómo, por qué? Nada sabemos de ello: el existente en bruto se encuentra colocado de suyo en una especie de caos original (*Grundverborgenheit*) irreductiblemente extraño a toda inteligibilidad.

Por el contrario, el ser del existente *(das Sein des Seienden),* lo que hace que este existente pueda ser comprendido, integrado en un mundo "organizado", provisto de inteligibilidad, es la operación del *Dasein,* que por esta razón puede ser llamado, como hemos visto, *fuente de to-*

20 "Die Transzendenz. . . meint solches, was dem menschlichen Dasein eignet, und zwar nicht als eine unter anderen möglichen zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltungsweise, sondern als vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden" (WGr pp. 80-81; cf. p. 82).
21 WGr 81.
22 *Ibid.*
23 A pesar de su importancia, muchos autores han juzgado esta distinción demasiado sutil. Cf. especialmente K. Lehmann, *op. cit.,* p. 13; A. Sternberger, *op. cit.,* p. 25; A. Dyroff, *op. cit.,* p. 782; A. Delp, *op. cit.,* p. 45. Añadiremos que, si algunos de estos autores reprochan, con razón, a Heidegger no haber aplicado siempre exactamente su distinción, a algunos (a Delp sobre todo) se podría redargüir que no han sabido entender con claridad su principio.

da verdad.[24] El *Dasein* saca al existente de la noche original para inundarle de una luz que proyecta él mismo y dotarlo de un *Sein* que lo hace *inteligible* y *verdadero.*[25]

Sin avanzar más por ahora, volvamos al problema de la trascendencia, cuyo estudio, gracias a estos preliminares, se nos ha facilitado considerablemente.

Lo que es superado en el proceso, esencialmente inherente al *Dasein, de la trascendencia, es el existente en bruto.*[26] Por este proceso, el *Dasein* se eleva por encima del caos de las existencias en bruto, para alcanzar, *para poner* el ser de estas existencias, su inteligibilidad. Gracias a él, el *Dasein* provee de un ser a todos los existentes, *incluso a sí mismo,* que, por el ejercicio del movimiento de trascendencia, se alzará de la existencia en bruto a la *ipseidad.*[27] La trascendencia es el acto por el cual el *Dasein* supera los existentes en bruto y a sí mismo en cuanto existente en bruto, para verlos en la inteligibilidad del ser que él proyecta sobre ellos. Gracias a la trascendencia, cesando de encontrarse en el seno de los caos de los existentes, el *Dasein* se coloca y coloca a *los existentes* en el ser.[28] Si hemos dicho más arriba que el cuidado funda la ipseidad del *Dasein,*[29] permanecemos fieles a esta fórmula al sostener ahora que esta misma ipseidad se funda en la trascendencia, puesto que el cuidado es el *ser* del existente *Dasein*[30] y el ser se contituye en la trascendencia.

Y si se nos objetara que el ser del *Dasein* se constituye por la temporalización, lo concederemos también, prontos a mostrar, como se deja adivinar, que el acto de trascendencia no es otra cosa que la temporalización. Mas no anticipemos ideas.

Así, el proceso de trascendencia eleva el existente caótico a la dignidad del ser,[31] y esto tanto del lado del "sujeto" cuanto del lado

[24] SZ 226, 227, 230.

[25] "Sein –nicht Seiendes–, 'gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit 'sind' gleichursprünglich" (SZ 230).

[26] "Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz" (WM 20).

[27] "Was Überstiegen wird, ist gerade einzig das Seiende selbst und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin auch und gerade des Seiende, als welches 'es selbst' existiert" (WGr 81). "Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit" (DGr 81; cf. p. 95; WB 20). Es de notar que la ipseidad no es sinónimo de "yo". El "yo" y el "tú" son casos particulares de la ipseidad en general.

[28] WM 20.

[29] SZ 323.

[30] SZ 193.

[31] Notemos que la trascendencia, siendo inherente al *Dasein* mismo, su proceso se actúa inmediatamente, y, por consiguiente, es absurdo pedir una experiencia

del "objeto". El sujeto llega por él a la ipseidad, el objeto a un valor de ser de un tipo distinto. Los dos efectos son rigurosamente complementarios, integrados en un mismo y único movimiento. El *terminus a quo* de la trascendencia es el existente en bruto *(Seiendes),* el *terminus ad quem,* es el ser *(das Sein),* del cual este existente se encuentra ahora dotado.

¿Cómo se efectúa este movimiento? No es de ninguna manera fruto de una pura contemplación intelectual. No es *pensando* el existente como yo le doto de un *Sein.*[32] Heidegger permanece ahora más que nunca fiel a su antiintelectualismo.

El existente en bruto adquiere un ser porque el proceso de trascendencia lo integra a *un mundo;* sólo la pertenencia a un mundo es capaz de proveerle de una estructura, de una unidad, de un sentido, en una palabra, de un valor de ser, del cual está en sí abstolutamente falto.

Llegamos a una nueva fórmula: gracias al proceso de trascendencia, que le es fundamentalmente inherente, el *Dasein* crea el mundo, por el cual todos los existentes y él mismo son abrazados y ligados en una totalidad, que los organiza y del cual reciben inteligibilidad y ser.[33]

Así pues, la trascendencia parte del existente en bruto y se dirige –creándolo– hacia el mundo como totalidad,[34] mundo al cual el existente en bruto debe su elevación al ser. El mundo como totalidad es, en el sentido fijado más arriba, *das Transzendente.*

El mundo no es en sí mismo *un existente,*[35] sino que es aquello por lo que todos los existentes adquieren sentido, estructura y ser. Es el producto, el término engrendado por la trascendencia del *Dasein.* Esto nos lleva a la idea fundamental, ya muchas veces expresada, que el *Dasein,* por el proceso de trascendencia que le es inherente, puede crear el sentido del existente, pero no propiamente un existente.

Volvemos a encontrar aquí fórmulas de *Sein und Zeit:* lejos de constituir el mundo, los objetos intramundanos, para que nos sean accesi-

de este paso del desorden al orden. Tiene lugar *desde* que el *Dasein* comienza a existir como existente en bruto: "Dasein als existierendes [hat] die Natur" [el término no es feliz], Heidegger dirá más tarde, "die Erde [la Tierra] immer schon überstiegen" (WGr 82). "Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der überstieg da." *Ibid.*

[32] WGr 82.

[33] Es lo que expresa exactamente, aunque en su manera atormentada habitual, este texto: "Das Dasein 'transzendiert' heisst: es ist im Wesen seines Seins 'Weltbildend' in dem mehrfachen Sinne, dass es Welt geschehen lässt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick [Bild] gibt, der. . . als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört" (WGr 97-98).

[34] "Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt" (WGr 82). Cf. también WGr 84, 96.

[35] WGr 96, 97.

bles, *lo suponen ya;*[36] el objeto intramundano no se explica sino por el mundo, el cual a su vez no se explica sino por el *Dasein.*[37]

Podemos ya ahora decir: el proceso de trascendencia es un acto por el cual *el Dasein se pone a sí mismo como ser-en-el-mundo.*[38] *Sein und Zeit* se mantiene siempre en el aspecto *pasivo* de esta expresión; muy consecuentemente, *Vom Wesen des Grundes* nos explica por qué y cómo esta expresión debe ser entendida en un sentido esencialmente activo.

Este sentido activo no insinúa, de ninguna manera, una autocreación del *Dasein* como existente. Afirma solamente que el *Dasein,* por la trascendencia, se pone como ipseidad inteligible en un mundo inteligible también, *superpuesto* al oscuro caos de la noche original. Pero tratemos de precisar más qué conviene entender por la idea de *mundo.*

Heidegger nota muy atinadamente que la opinión del sentido común, según la cual el mundo es la *suma* de los seres existentes, ha recibido desde hace tiempo golpes muy serios.

Ya en Kant (y aun antes de él, como podríamos mostrarlo, si no fuera ocioso hacer aquí la historia de la idea de mundo), el mundo es concebido de manera totalmente diferente. Para el autor de las *Críticas,* el mundo resulta ser una *idea,* y una idea trascendente a las realidades que engloba.[39] Aparace así que ya en la filosofía alemana clásica la idea de mundo no es tanto un título-resumen que designa la totalidad de las cosas existentes cuanto una manera de poner esta realidad. Mucho más que un concepto de *extensión,* la idea de mundo se esfuerza por ser un concepto de *comprensión.* La prueba de ello es que vemos fácilmente lo que entendemos por esa idea, aunque ignoremos completamente y sin duda, irremediablemente, qué existentes son englobados en su extensión.

Es necesario confesar que el conjunto de los existentes es *siempre trascendido como totalidad,* sean cuales fueren los elementos de ese conjunto (porque muchos nos son y nos serán siempre desconocidos), y sean cuales fueren también las variaciones que intervienen en su composición (porque el número de los existentes mundanos se modifica

36 SZ 64, 72, 83, 137.
37 SZ 365-366.
38 WGr 82, 83, 101.
39 "Der Weltbegriff [en Kant] ist nich eine ontische Verknüpfung der existierenden Dinge, sondern ein transzendentaler [ontologischer] Inbegriff der Erscheinungen" (WGr 992). Con más precisión todavía (y siempre tratando de Kant): "Welt als Idee ist zwar transzendent, sie übersteigt die Erscheinungen, so zwar, dass sie als deren Totalität gerade auf sie zurückbezogen ist" (WGr 92-93).

constantemente).[40] Esta trascendencia se efectúa aun cuando no sepamos cuáles son las propiedades de esta totalidad como totalidad.[41]

Llegamos a la conclusión de que *la idea de mundo responde más a una manera de comportarse del Dasein respecto del conjunto de los existentes, que a un conocimiento preciso de lo que es este conjunto.*[42] Nos encontramos con una tesis ya anunciada en *Sein und Zeit* y confirmada en *Vom Wesen des Grundes:* el *Dasein* existe de tal manera que el conjunto de los existentes le es por principio accesible,[43] aunque no en cuanto existentes. Esta accesibilidad, en principio, de todos los existentes es la que se expresa en la idea de mundo. Dicho de otra manera: el conjunto de los existentes está "abierto" al *Dasein* porque éste es de suyo trascendencia hacia esta totalidad, posición de la totalidad. El lenguaje de *Sein und Zeit* explicaba que la exterioridad es captable por el *Dasein* por cuanto que no es otra cosa que el producto del proceso de temporalización que constituye el ser del *Dasein* mismo.

Por otra parte, el proceso de trascendencia, al mismo tiempo que fuente del mundo y como fuente de todo ser, pone a su vez el *Dasein* como *ipseidad.*[44] Esta fórmula se acerca sensiblemente a los dos primeros sentidos de la trascendencia tal como quedan definidos en el curso de este capítulo. Si es verdad que el *Dasein* está obligado por naturaleza a lanzarse por delante de sí, a proyectarse; si es verdad que esta anticipación es su ipseidad misma, se pone ahora en claro que este último movimiento es, en su raíz, idéntico a aquél por el cual el *Dasein* constituye el mundo.[45] *"Zur Selbstheit gehört Welt."*[46] El mundo pertenece a la ipseidad. Tan exacto es decir que el *Dasein* existe en orden de sí mismo, como que existe por razón, en vista del mundo; ambas afirmaciones y realidades son inseparables. Con lo cual volvemos otra vez a las dos primeras definiciones de la trascendencia.

Se nos excusará por recordar que Heidegger protesta enérgicamente contra toda interpretación que trate de asemejar su posición al subjetivismo. Según nuestro autor, el subjetivismo está aquí superado, porque el mundo, en su teoría, no es un existente contenido "en" un sujeto. El mundo es una proyección que está en el origen de toda subjetividad

40 "Die Weite dieses Ganzen ist veränderlich" (WGr 96).
41 WGr 82, 96, 104.
42 WGr 95.
43 "Das menschliche Dasein. . . existiert dabei so, dass das Seiende immer im Ganzen offenbar ist" (WGr 96). Es lo que expresa en SZ el concepto de *Erschlossenheit,* de *implicación reveladora.*
44 WGr 96.
45 *Ibid.*
46 *Ibid.*

y de toda objetividad.[47] El existente en bruto, en sí inaccesible, no es objeto mientras no esté integrado en esta estructura que es el mundo;[48] estructura que el *Dasein* proyecta sobre él para poder entenderlo[49] y entenderse a sí mismo. Fuera de la trascendencia y de la proyección del mundo, es decir, fuera de la existencia del *Dasein*, nada podría arrancar al existente en bruto de las tinieblas de la noche.[50]

*

Quedan ya, pues, esclarecidas dos de las significaciones de la trascendencia en Heidegger. Las resumimos una vez más.

El *Dasein*, colocado en el seno de la confusión de los existentes en bruto, trasciende a éstos por sí mismo. Con esto se quiere dar a entender que el *Dasein* los engloba y los integra en una totalidad proyectada por él, y gracias a la cual reciben un sentido, una inteligibilidad, una verdad, un ser. Este movimiento permite a su vez al *Dasein* mismo constituirse y temporalizarse como ipseidad. Hay por consiguiente razón para unir en Heidegger las ideas de trascendencia y de transparencia.[51] El acto por el cual el *Dasein* liga los existentes con la totalidad del mundo, es al mismo tiempo el acto por el cual se afirma a sí mismo como *ipseidad*, cara a esos existentes, que ahora son *objetos* (prácticos o ulteriormente teóricos). El *Dasein* se trasciende a la vez y por lo mismo que trasciende a los existentes. Y este acto de trascendencia no puede menos que ser puesto: es característica esencial del *Dasein*, lo cual hace que sea *Da-sein* y no cosa.

Emmanuel Levinas ha sintetizado esto mismo en un texto digno de toda consideración: "El acto de salir de sí mismo para ir a los objetos —esta relación de sujeto a objeto que conoce la filosofía moderna— tiene su razón de ser en un salto consumado por encima de los 'entes' entendidos de una manera óntica [lo que llamamos nosotros los *existentes en bruto*] hacia su ser ontológico, salto que realiza la existencia misma del *Dasein* y que es un evento, una manera de ser de esta existencia, no un fenómeno sobreañadido. Para este salto por encima del ente hacia el ser —que es la ontología misma, la comprensión del ser— reserva Heidegger la palabra 'trascendencia'."[52]

El lector habrá establecido aquí una relación que se impone al espíritu. La posición de Heidegger no deja de tener analogías con la de Kant. La comparación ha de ser hecha *mutatis mutandis*. En todo caso, la verdad es que tanto en uno como en otro, la inteligibilidad del ser es obra de una actividad (en alemán se diría *Leistung*) del sujeto. Se da, sin embargo, una diferencia capital: para Kant la inteligibilidad así construida es simplemente la única *accesible al sujeto*, poseyendo el objeto, en cuanto cosa en sí, como puesto por un *intellectus originarius*, una inteligibilidad que es, o lo menos *podría ser, distinta* de la inteligibilidad creada por las categorías del entendimiento y las ideas de la razón; mientras que en Heidegger la inteligibilidad puesta por la trascendencia es considerada como la única en absoluto posible. Esto nos lleva a preguntar qué significa para Heidegger la idea de conocimiento. Pero antes debemos esclarecer la última acepción de la palabra trascendencia.

47 SZ 366.

48 "Seiendes. . . könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in eine Welt Einzugehen" (WGr 98).

49 "Der Entwurf von Welt aber ist. . ., so auch immer Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende" (WGr 97).

50 "Nur wenn. . . die Transzendenz geschicht. . . besteht die Möglichkeit, dass Seiendes sich offenbart" (WGr 98).

51 F. Hohmann, *op. cit.*, p. 17.

52 E. Levinas, art. cit., p. 413.

14. LA TRASCENDENCIA Y LA NADA

Nos queda por considerar el último aspecto de la trascendencia: la trascendencia del *Dasein* respecto de la nada y de la muerte.

El *Dasein* está, en efecto, centrado sobre la muerte que encierra en sí.[1] Es ser-para-la-muerte y como tal, fuente y fundamento de la nada.[2] La muerte le anuncia la posibilidad de su imposibilidad,[3] y aun la posibilidad de la imposibilidad de toda existencia humana en general.[4] La relación del *Dasein* a su muerte es de una especie enteramente peculiar; es, de todas las relaciones de que el hombre es capaz, la más original e insuperable.[5] Nos está marcando con su hierro en cada instante, puesto que siendo prometido a la nada, todo lo que yo puedo realizar existiendo está ya marcado por la nada.[6] Finalmente, como veremos más adelante, el *Dasein* al constituirse libremente como *ipseidad* finita, resulta ser fundamentado de su propia nada.[7]

La nada, cuya "idea" y "realidad" vamos ahora a examinar, se revela al *Dasein* en la angustia.[8] Concedemos sin dificultad que tal examen implica una contradicción interna;[9] no se puede interrogar sino por la naturaleza de lo que "existe" y la nada "no existe". La cuestión se destruye tan pronto como se plantea. Con una condición: que la imposibilidad lógica equivalga a la imposibilidad en general;[10] que la razón,

1 SZ 251, 306.
2 SZ 325.
3 SZ 250, 255, 306.
4 SZ 262.
5 SZ 250, 258, 263, 309.
6 SZ 285.
7 SZ 283, 305.
8 SZ 266. WM 17.
9 WM 11.
10 WM 12.

instrumento cuyo uso está regido por la lógica, sea el único medio de investigación disponible para nosotros.[11] No será nuevo para el lector que esta condición sea rechazada por Heidegger. Interrogar por la nada no es un absurdo por el sólo hecho de que tal interrogación carezca de sentido desde el punto de vista del entendimiento. La lógica no tiene aquí –ni en ninguna parte– la última palabra.[12] El más quisquilloso de los lógicos clásicos deberá por su parte conceder que, aun desde su punto de vista, la cuestión de la nada, a pesar de todo, continúa atormentándonos. De la misma manera la *negación* es una actividad del entendimiento[13] y no llegaremos nunca a entendernos sobre la naturaleza de la negación, si no se tiene –por muy peregrino que esto parezca al lógico– alguna experiencia de la nada. Porque un cierto sentimiento de la nada –vago cuanto se quiera – precede y hace posible la acción lógica de negar.[14] Por una imprevista vuelta de las cosas, el entendimiento, al menos en una de sus operaciones fundamentales, resulta depender de esta idea que se jactaba de poder abolir.[15]

Por lo demás, no se puede dudar de que una cuestión tan obstinadamente repetida no corresponda a una dificultad real, ni lleva consigo tampoco la esperanza de una solución. El hombre no se plantea una cuestión si no puede sospechar siquiera que tiene alguna solución.[16] Sea de esto lo que sea, conocemos la nada, al menos a título de sujeto ordinario de conversación:[17] "no hay nada", "esto no es nada", etc. Estas fórmulas evasivas se apoyan en realidad sobre la experiencia precisa de la nada, que nos proporciona la angustia.[18]

Más arriba hemos separado cuidadosamente la angustia del miedo. Esta distinción, capital aquí, nos enseña que el miedo tiene siempre por origen a un objeto, por lo menos *determinable*.[19]

Al contrario, la fuente (*Wovor*) de la angustia se da expresamente como *absolutamente indeterminable.*[20] Lo que provoca nuestra angustia no es nada. La angustia arroja en las sombras de la insignificancia a todos los seres con los cuales estamos en contacto.[21] La amenaza es incapaz de concretarse, de fijarse; no se puede decir que venga de *aquí*

11 *Ibid.*
12 WM 22.
13 WM 12.
14 *Ibid.*
15 WM 12-13.
16 SZ 5.
17 WM 13.
18 SZ 266, WM 17.
19 SZ 140, WM 16.
20 SZ 186, 343, WM 16.
21 SZ 186, 343, WM 17.

o de *allá.*[22] Somos llevados como por un torbellino en el cual nos sentimos resbalar, al mismo tiempo que todo lo existente huye *en su totalidad.*[23] Los seres no desaparecen materialmente, sino, lo que es mucho peor, se desvanecen en el plano del valor y del ser. La nada se nos revela en esta experiencia de la evanescencia (*Entgleiten, Wegrücken*) de los existentes.[24] Nos sentimos flotar en el vacío, nos falta toda realidad sólida. Todo se hunde, sin que podamos detener esta desintegración ni agarrarnos al ser. El ser se desmenuza y disuelve y nosotros desaparecemos con él. La angustia, una vez pasada, trataremos de describirla diciendo que no era nada. Lo que es rigurosamente exacto, porque *nada era* ya entonces, todo había cesado de ser. Y esta *nada* se revelaba a un puro *Dasein*, cuya misma desnudez no era ya entonces capaz de ser calificada ni siquiera de "yo".[25]

Precisemos más este fenómeno. Este resbalar, esta disolución, esta niebla que lo devora todo, no es un existente, un objeto, "alguna cosa" que se pueda coger materialmente o intelectualmente.[26] Esta nada, manifestada bruscamente, es idéntica al hundimiento de la totalidad de los existentes.[27] Estos no dejan materialmente de existir, pero cesan de ser un todo coherente, organizado, estructurado, en el cual se desarrolla una vida determinada con sus propias tareas, sus potencias y su importancia. Se siente nacer en uno mismo una amarga impotencia[28] contra un desorden, que, por todos los lados, se lanza al asalto, de modo semejante al enfermo que lucha desesperadamente contra las absurdas visiones de la fiebre que parece que le quiere invadir y derribar. Las existencias particulares no son aniquiladas, pero penetran en la dimensión del absurdo. Entramos en las sombras de un caos donde no hay agarradero posible. La nada se nos revela en el aniquilamiento de lo inteligible.

O más exactamente, no se habrá de decir que la nada aparece; habrá que decir más bien que la nada se hace delante de nosotros, en el decurso de la experiencia de acabamiento: *"das hichts selbst nichtet"*.[29]

El hundimiento del existente como ser está ligado al surgir del existente como existencia bruta, que se impone con una incoherencia insuperable e incomprensible. Afrontamos ahora *"das schlechthin Andere-gegenüber dem Nichts"*;[30] "la pura alteridad cara a. . . la nada". He aquí

22 SZ 186.
23 WM 17, 18.
24 WM 17.
25 *Ibid.*
26 WM 18.
27 *Ibid.*
28 *Ibid.*
29 WM 19.
30 *Ibid.*

que se suscita una existencia puramente otra, caótica, pesada, incaptable, que no es nada, pero que existe abrupta y desnuda, repulsiva hasta la náusea.[31] Porque se nos aparece la nada del ser tropezamos con el existente en bruto. Hay una dependencia inmediata y necesaria entre el aniquilamiento del *Sein* y la desnudez inexorable del *Seiendes*. La angustia, por la destrucción de las estructuras inteligibles y del ser, nos devuelve al caos original de los existentes en bruto.[32]

Pero por un movimiento de vuelta, que no es el único caso en Heidegger, resulta que este aniquilamiento del ser es también y al mismo tiempo la *condición del ser*. La piedra sumida en la existencia bruta no experimenta este caos como una nada del ser. Sólo el *Dasein*, porque es capaz de ser, es también susceptible de la nada del ser, cuando por la angustia se encuentra arrojado al seno del caos. Descubriendo la nada del ser de la existencia bruta, el *Dasein* experimenta su facultad de superar esta nada y de poner el ser. Hay una vinculación dialéctica necesaria entre la experiencia de la nada y la del ser. Henos aquí otra vez después de tantas vueltas, con la idea heideggeriana: el ser determinado se engendra por la oposición de la nada pura y del ser puro.[33]

Lo vemos ahora. Esta doble experiencia enseña al *Dasein* que él puede construir la inteligibilidad, mas también que puede por sí mismo percibir sus límites. La inteligibilidad no es todo ni la última palabra. Se levanta y edifica –la angustia lo prueba– sobre un fondo irreductible de una ininteligibilidad total.

Sin embargo hay que repetirlo: experiencia de inteligibilidad y experiencia del caos se condicionan mutuamente. La piedra no tiene ninguna experiencia, no sabe que ella misma es ininteligible (si se puede hablar así). El sentimiento de la nada es el rescate de nuestra capacidad de construir el ser, pero es también su garantía y su precio.

No hay ninguna contradicción entre *Sein und Zeit*, que atribuye a la angustia el descubrimiento de la mundanidad pura,[34] que expresa la intelección potencial de la totalidad de los existentes y *Was ist Metaphysik?*, donde esta misma angustia nos revela el existente en bruto en su nada de inteligibilidad. Se trata de dos experiencias opuestas pero rigurosamente complementarias e indisolublemente ligadas.

Podemos ahora entender convenientemente una frase famosa, que

31 Bajo este título –*La nausée*– Jean-Paul Sartre describe de modo admirable una experiencia análoga. Citamos largos extractos de esta descripción al final de este volumen.

32 "Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches" (WM 19).

33 "Das reine Sein und das reine Nichts ist also desselbe". Hegel, *Wissenschaft der Logik* (*Buch* I, WW III, p. 74). Citado por Heidegger, WM 26.

34 SZ 187.

–obstinadamente mal comprendida– ha sido ocasión permanente de escándalo: *"ex hihilo omne ens qua ens fit"*.[35] Esta extraña afirmación no quiere de ninguna manera atribuirnos el poder de crear las existencias *ex nihilo*. Significa solamente que el *Dasein* pone el *ser* de los existentes –su inteligibilidad– a partir de una nada absoluta de inteligibilidad, a partir de un caos de existencias en bruto. Sólo en el momento en que vemos que la existencia es radicalmente ininteligible, es una nada de ser, podemos comenzar a construir su inteligibilidad y comprendemos verdaderamente qué inteligibilidad vamos a prestar a las cosas.[36] Estos dos movimientos son inseparables.

Henos aquí, una vez más, frente a la trascendencia.[37] Esta es, en efecto, el acto por el cual ponemos el ser de todos los existentes, y más allá de este acto no hay nada. . . Sí: la experiencia de la nada nos permite por un instante señalar con el dedo y padecer el existente en bruto en toda su pureza –pero no va más allá–. Del existente en bruto en sí, no nos dice nada porque no hay nada que pueda ser dicho de él. El caos es inefable porque toda palabra denuncia al ser.

35 WM 26.

36 "Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen. Nur wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns bedrängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung. Nur auf dem Grunde der Verwunderung –d. h. der Offenbarkeit des Nichts– entspringt das 'Warum'. Nur weil das Warum als solches Möglich ist, können wir in bestimmter Weise nach Gründen fragen und begründen. Nur weil wir fragen und begründen können, ist unserer Existenz das Schicksal des Forschers in die Hand gegeben" (WM 27).

37 WM 20.

15. LA LIBERTAD

La posición de Heidegger ante el problema tradicional de la libertad, tal como aparece en *Sein und Zeit*, es muy rica en matices aunque en ninguna parta está expuesta sistemáticamente.

Referida a la escala de nuestra condición, la libertad humana puede ser considerada como nula. No es un arma destinada a forjarnos un destino superior como el libre albedrío de la tradición cristiana. Se reduce a un conocimiento interior sin alcance sobre la realidad última de la existencia. No es sino una elección entre la aceptación de esta condición, tal como ella es, y la ilusión acerca de nuestro destino. Permanece siempre incapaz de hacer nada que pueda librarnos de esta condición o prepararnos a un estado de dignidad superior.

Esta condición está determinada, por una parte, por el hecho de estar el hombre arrojado a la existencia, sin haber sido ni poder llegar a ser dueño y señor de este comienzo, y por otra, por el hecho de que debe desaparecer en la nada de la muerte, que constituye su término ineluctable y de alguna manera permanente. Este final debe ser considerado como la más extrema posibilidad de la existencia,[1] más allá y por encima de la cual nada hay. Ante esta condición son posibles dos actitudes, que definen las modalidades fundamentales de la autenticidad y de la inautenticidad. La primera consiste en la aceptación, sin querer ocultarse nada: la autenticidad nos amuralla en nuestra finitud radical[2] y excluye toda ilusión sobre el valor de esta existencia. Tal es la *Freiheit zum Tode.*[3]

La otra actitud se aferra al mundo sólido de todos los días y se esfuerza por ver en él el campo de acciones posiblemente dotadas de valor,

[1] SZ 264.
[2] SZ 384.
[3] SZ 266.

de grandezas y de mérito. Ciertamente no hay existencia sino clavada al mundo; pero mientras que la existencia decidida toma el mundo por lo que es, es decir, por una creación del *Dasein*, incapaz de ofrecer a éste el acceso a un valor de orden superior al suyo, que es nulo, por el contrario, la existencia de cada día concede a las posibilidades mundanas un valor verdadero. Espera encontrar en esas posibilidades la grandeza que le falta —o al menos el olvido. A pesar de sus pretensiones puramente descriptivas, la filosofía de Heidegger condena severamente esta ética cotidiana: *"Nur das Freisen für den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin"*;[4] sólo la libertad para mirar la muerte cara a cara puede señalar un fin a nuestra existencia, el fin único a que puede aspirar.

Nuestra libertad sólo puede engendrar desprendimiento, sumisión, renunciamiento. La existencia resuelta sólo nos incita a poder en todo momento abandonarlo todo —incluso la existencia misma.[5] En compensación recibimos el sentimiento de una hiperpotencia en la conciencia de nuestra perfecta impotencia.[6] La existencia resuelta no se libra materialmente del mundo, sino que sacude la tiranía. Por esto se dice de la existencia auténtica que es libre a la faz de su propio mundo, *"frei für seine Welt"*,[7] capaz como es de ver el mundo en su significación real. La libertad que acabamos de describir se limita al poder de aceptar o de evitar un determinado conocimiento de sí. No está a nuestro alcance emprender obra alguna capaz de elevarnos por encima de nuestra condición. La existencia resuelta, hablando en sentido estricto, no es menos nada que la existencia cotidiana, pero como el sabio de Platón que conoce su propia ignorancia, acepta su miseria e insuperable pobreza.

Finalmente, quedará completada la idea heideggeriana de libertad recordando la parte que le compete en el dominio de la libertad mundana. Tenemos una cierta libertad de decisión en el orden del "hacer". Esta libertad ha sido suficientemente precisada en su lugar.

Vom Wesen des Grundes nos ofrece una teoría de capital importancia por lo que se refiere al *mecanismo* y al *fundamento* de esta libertad, de la cual sólo el contenido era definido en *Sein und Zeit*. En el acto constitutivo de la trascendencia, el *Dasein* al mismo tiempo que pone el mundo, se pone a sí mismo como ipseidad. Nada hay más allá de este acto, que es para sí mismo su propia justificación y la fuente de todos

[4] SZ 384.
[5] "Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmässig geforderte Aufgeben eines bestimmten Entschlusses" (SZ 391).
[6] SZ 384.
[7] SZ 298: "In der schlechthinnig Gewissenheit des Todes findet die Entschlossenheit die Freiheit gegenüber jeder Versteifung auf die Situation." H. Folwar, *Kant, Husserl, Heidegger*, p. 125.

los fundamentos posibles.[8] El acto por el cual el *Dasein* pone el mundo es, por tanto, también un acto que pone *a fin de ponerse a sí mismo* (*umwillen seiner*).[9] Este acto de posición aparece como el acto de un querer primordial; un querer que no es un simple acto de voluntad como otros, ni siquiera un acto de voluntad que se pueda oponer a los actos de conocimiento, de representación, de juicio, etc.[10] Se trata de un querer absolutamente fundamental, constitutivo de la ipseidad, que condiciona todos los actos futuros de voluntad, de representación, etc. Todos los actos particulares del *Dasein*, cualesquiera que sean, radican sin excepción en la trascendencia.

Heidegger llama *libertad* a la capacidad de constituirse a sí mismo como ipseidad. La trascendencia, en cuanto posición del mundo y de sí mismo es, por consiguiente, la libertad misma.[11] El *Dasein* es libre porque es capaz de fundarse y de constituirse como *ipse*.

La idea heideggeriana de libertad vira claramente ahora hacia la que defendieron Espinoza y Fichte. La libertad no es un poder de romper el determinismo; es una propiedad metafísica que nada tiene que ver con el orden de la decisión. No es ni una opción ni una elección, sino la propiedad de ser para sí mismo su propio fundamento. Toda decisión relativa a su ejercicio está absolutamente fuera de nuestro alcance, puesto que, por una parte, el *Dasein* se trasciende por el hecho mismo de existir[12] y por otra, todo "antes" respecto de la trascendencia es absurdo, siendo la trascendencia lo que me constituye como *yo* e inmediatamente, en cuanto existente como *Dasein*.

El acto por el cual nos constituimos a nosotros mismos y que desde ahora llamaremos libertad, es a la vez creador de un mundo que inmediatamente nos va a ligar. Y una vez puesto el mundo, nos encontramos sometidos a él y obligados a reconocerlo así.[13] El acto de libertad nos crea una posibilidad de obligación; permite que nos veamos obligados y que de hecho nos sintamos constreñidos por algo.[14] Aquí vuelve a aparecer el carácter radicalmente finito de la libertad humana.[15]

[8] WGr 102.
[9] WGr 101.
[10] *Ibid.*
[11] "Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vor-wirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt ist das, was wir Freiheit nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst" (WGr 101).
[12] WGr 81, 82.
[13] "Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen" (WGr 101).
[14] "Hierin enthüllt sich aber die Freiheit zugleichen als die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt" (WGr 101).
[15] WGr 104.

Advirtamos de nuevo una importante desviación de sentido relativa a lo que de ordinario se entiende por obligación moral. Esta enuncia lo que el hombre *debe* hacer, dejándole —y esto es lo esencial— la capacidad de sustraerse a su deber. Ahora bien, la obligación moral, según el presente análisis, se desentiende explícitamente de este último elemento. El mundo una vez constituido no podría ser rehusado por el *Dasein*. Nos orientamos cada vez más y más hacia una definición de la libertad como *necesidad comprendida*.

Heidegger no discute que, bajo muchos aspectos, esta ipseidad puede aparecer como una espontaneidad; pero lo cierto es que la constitución de esta ipseidad no se entiende sino por y en la trascendencia, tal como acaba de ser descrita.[16] La libertad de la trascendencia, tal como queda expuesta, es el fundamento último de toda espontaneidad.[17] Si el *Dasein* tiene el poder de manifestar una libertad espontáneamente creadora, es porque ésta, en el fondo, estriba sobre la libertad que constituye la ipseidad en la trascendencia.

Así pues, la última palabra le corresponde a esta forma de libertad, que hemos llamado trascendencia y no a la libertad como espontaneidad. Y es preciso añadir que la libertad de la trascendencia no es solamente un fundamento, sino el origen de todo fundamento posible.[18] Toda verdad y todo valor de ser están fundados en el *Dasein*, es decir, últimamente, en el acto constitutivo del *Dasein* como ipseidad. La trascendencia *libre* es el fundamento de todos los fundamentos posibles.

16 WGr 102.
17 *Ibid.*
18 "Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene 'Art' von Grund sondern der Ursprung von Grund überhaupt" (WGr 102).

16. ULTIMAS PERSPECTIVAS

Miremos ahora el edificio ya construido.

Entre los existentes en bruto hay uno, el *Dasein*, que goza de un especial privilegio: es capaz de comprenderlos a todos y a sí mismo. Les puede dotar de una inteligibilidad, o según la terminología de Heidegger, de un *Sein*. Este don se efectúa en la trascendencia y por ella.

Cuando la tradición enseña que la verdad está en el juicio y que la verdad consiste en la adecuación del juicio y la cosa juzgada, deja que se le escape lo esencial, el fundamento mismo del juicio. Porque para que podamos juzgar adecuadamente un objeto se requiere una primera condición: es necesario que este mismo objeto nos sea accesible. El juicio, o al menos su pretensión a la verdad, están fundados sobre esta accesibilidad del objeto; ésta no está fundada sobre aquéllos.[1] En cuanto sustrato de juicios posibles, el objeto existente debe *ya* sernos accesible, y esto no podrá ser sino mediante una cierta accesibilidad antepredicativa de lo existente (*vorprädikative Offenbarkeit von Seiendem*).[2] ¿De dónde viene esta "abertura" antepredicativa de lo existente y cómo se explica?

Heidegger da a este problema capital una respuesta clara: la accesibilidad de un existente está fundada, no sobre este existente mismo (como lo supone la tesis escolástica de la inteligibilidad del ser), sino *exclusivamente* en este existente particular que llamamos *Dasein*. *En sí mismo, el existente que no es un Dasein está radicalmente cerrado*. Ahora bien, el juicio nos lo hace accesible; por consiguiente, esta abertura se funda sólo en el *Dasein*.

Este es un primer punto: sólo el *Dasein* es capaz de hacer accesi-

1 "Die Ubereinstimmung des Nexus (d. h., des Urteils) mit dem Seiendem... (macht) als solche nicht primär das Seiende zugänglich" (WGr 75-76).
2 WGr 76.

ble los existentes que en sí mismos no lo son. Heidegger lo expresa así: "*entdecken-sein ist eine Seinsweise des Daseins*",[3] ser descubridor es una manera de ser del *Dasein*. He aquí por qué toda verdad es relativa al *Dasein*;[4] he aquí por qué sólo se da verdad en cuanto que se da un *Dasein*.[5]

Esto no significa que querramos reducir todas las cosas, en cuanto existentes en bruto, al ser del hombre, de manera que sea éste la fuente primera de los existentes.[6] La inteligibilidad, lo que Heidegger llama el ser del existente, es lo que deriva y depende del *Dasein*, pero no el existente mismo. No porque todo esté colgado del *Dasein* en el *orden ontológico* (es decir, en el orden de la inteligibilidad del ser), también ha de ser dueño y señor en el orden óntico (es decir, en el orden de la existencia bruta).[7] Sin embargo el *Dasein* *hace* la inteligibilidad de la realidad bruta y así constituye la verdad.

Pero se impone una ulterior pregunta. ¿Por qué el *Dasein* crea esta inteligibilidad, por qué hace que las cosas le estén abiertas? ¿Cómo se realiza esta operación?

La respuesta la da una vez más el recurso a una tesis suprema: el *Dasein*, en oposición a todos los otros existentes, *posee de por sí* la capacidad y la necesidad de ponerse en relación con todos estos existentes. El *Dasein* tiene por sí mismo la necesidad de ponerse en contacto con todas las cosas, ordenarlas, religarlas, comprenderlas. Esta capacidad, característica del existente *Dasein*, se expresa en la trascendencia cuando el *Dasein* pone el mundo como vínculo susceptible de ordenar y de religar todos los existentes.[8] Por la posición del mundo en el acto de la trascendencia, el *Dasein* muestra su necesidad de comprender el ser, al mismo tiempo que la satisface.[9] Esta necesidad es para el *Dasein* tan total, tan absoluta, que el *Dasein* mismo se define por esta necesidad y no obtiene la ipseidad sino por su satisfacción; de esta manera, comprendiendo el ser de los existentes, el *Dasein* se constituye como *ipse*.[10]

3 SZ 220.
4 SZ 227, 230.
5 SZ 226.
6 WGr 100, nota.
7 "Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heisst doch nicht ontische Ableitung des Alls des nichtdaseinsmässigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein" (WGr 100, nota).
8 "Nur sofern Dasein ist, ist Seiendes in der Welt. In der Transzendenz des Daseins vollzieht sich der Welteintritt des Seiendenn (H. Folwart, *op. cit.*, p. 135).
9 "In der Transzendenz bekündet das Dasein sich selbst als des Seinsverständnisses bedürftig" (KM 226).
10 "Das Dasein im Menschen bestimmt diesen als jene Seiende, das immitten von Seienden seiend, zu diesem als cinem solchen sich verhält und als dieses Verhalten zu Seiendem wesenhaft anders in seinem eigenen Sein bestimmt wird denn alles übrige im Dasein offebare Seiende" (KM 224).

La comprensión, la creación del ser del existente, pertenece a la naturaleza del mismo *Dasein*.[11]

Hasta aquí hemos llamado *inteligibilidad* (*Seinsverständnis*) al sentido que el *Dasein* presta a todas las cosas. Este término no excusa todo reproche, porque este ser que el *Dasein* echa sobre toda realidad en virtud de su existencia misma no es principalmente de orden *intelectual*. El sentido de una cosa es engendrado por nuestro poder de interpretación (*Verstehen*). Ahora bien, este *Verstehen*, constitutivo de la *Seinsverständnis*, no es ni una comprensión ni una concepción en el sentido ordinario (ni un *Begreifen* ni un *Erfassen*);[12] es un *pro-yecto* de posibilidades propias al *Dasein*. Es claro: constituir el ser de los existentes equivale a interpretar estos existentes en función de las posibilidades de existencia del *Dasein* mismo. Se comprende el ser de las cosas, cuando éstas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras propias posibilidades. Las cosas adquieren un sentido –el único del cual ellas son capaces– en cuanto que son materia de nuestras posibilidades.

Lo que acabamos de decir nos lleva a una nueva tesis: el sentido de todo ser constituido por nosotros –y no se da otro– es necesario, esencial y radicalmente *finito*, puesto que este sentido está engendrado por nuestras posibilidades, las cuales son finitas. Hay perfecta identidad entre la finitud del *Dasein* y la comprensión del ser, que es su propia obra.[13]

Esto merece algunas explicaciones. El *Dasein* constituye el ser de los existentes, en virtud de su naturaleza misma. Esta constitución se efectúa por la trascendencia.[14] La trascendencia engendra el mundo, integra los existentes en una totalidad; totalidad por la cual se ponen a su vez las condiciones y premisas de toda inteligibilidad. El *Dasein*, de por sí, está en relación con todos los existentes, relación que puede momentáneamente quedar oscurecida, pero que se expresa por la posición de la idea de *totalidad* o de *mundo*. Esta relación con la totalidad de los existentes hace que, por ejemplo, cualquier existente tenga capacidad de afectarnos, o también que todo sentimiento, cuando desarrolla sus implicaciones, sea susceptible de revelarnos la totalidad del ser.[15]

En otros términos: el *Dasein* está en contacto con todos los existentes de tal manera que, gracias a la posición del mundo en el acto de trascendencia, cualquier existente puede llegar a serle accesible en el seno de la

11 SZ 230.
12 WGr 77.
13 KM 223.
14 WGr 78.
15 WM 15.

totalidad (*im Ganzen offenbar*).[16] Esto no quiere decir que *todos* los existentes son *entendidos* de hecho por la sola virtud del acto de inserción en la totalidad y aún menos que el conjunto de los existentes comprendidos bajo el título de *mundo* sea de composición invariable, ni que las relaciones mutuas de los diversos elementos (los existentes en bruto) sean plenamente esclarecidos, etc.[17] Se afirma solamente que poniendo el mundo como totalidad estructurada de los existentes, el *Dasein* pone al mismo tiempo la posibilidad virtual de entender, gracias a esta integración, todo existente, sea cual fuere.

Con esto quedan contestadas las cuestiones que abrían este capítulo: lo existente es accesible a nuestro juicio porque, gracias a la trascendencia, el *Dasein* inserta ese existente en una totalidad puesta por él (*el mundo*), la cual abre este existente al esfuerzo de la intelección del *Dasein*.

En contra de lo que parecen significar las palabras, de las cuales nos hemos visto forzados a servirnos, sería equivocado concebir este "esfuerzo" de intelección como un acto puramente intelectual. Así, resulta que esta proyección hace al *Dasein* capaz ya desde ahora de ser afectado, investido[18] (*durchstimmt*)[19] por el existente en bruto. En la fuente de la sensibilidad (*Befindlichkeit*) encontramos ya la trascendencia. El *Dasein* crea el mundo con miras a captar el ser de los existentes, pero de tal manera que será "afectado", "investido", "sentimentalizado" por estos existentes. Desde el principio, se sentirá en medio de ellos. "*Entwurf vom Welt*" y "*Eingenommenheit von Seienden*", el despliegue del mundo y el ser investido por lo existente son dos aspectos complementarios del mismo proceso de la trascendencia.

Desde entonces, el *Dasein*, al mismo tiempo que se ve capaz de ejercer sus posibilidades, se siente limitado por el mundo. Por una parte, el *Dasein* está impedido de identificar su existencia con la arbitrariedad de un puro ensueño, mas, por otra, al integrar todos los existentes en un orden y en un sistema de inteligibilidad virtual, el *Dasein* se da a sí mismo posibilidades de acción, que consistirán en desarrollar la insaturación de ese orden y de esta coherencia. La comprensión del ser de los existentes será idéntica a esta promoción. El *Dasein* comprende el ser en la medida en que ejerce respecto de los existentes el poder que lo define a sí mismo. Y, siendo finito este poder, lo será igualmente la comprensión que desarrolla.

16 WGr 96.
17 *Ibid.*
18 H. Corbin (*op. cit.*, p. 99) traduce: *investi.*
19 WGr 76: "Transzendenz heisst Weltentwurf, so zwar, dass das Entwerfende (el Dasein) vom Seienden, das es überstiegt, auch schon gestimmt durchwaltet ist" (WGr 103).

Sabemos ahora qué autoriza a la existencia humana a plantear esta cuestión: *¿por qué?* Hemos fundado la posibilidad de toda interrogación. Porque si el mundo habitado por nosotros nos fuera puramente impuesto, hecho y dado, la cuestión del por qué no tendría para el hombre ningún sentido. La última palabra sería siempre un brutal "así es". Ni sería otro el caso si el mundo no fuera sino un sueño inconsistente y gratuito. Nos veríamos entonces sumidos en un "así es" de otra especie, pero no menos definitivo. En realidad, el *porqué* surge *porque* nuestra existencia está parcialmente ligada a los hechos y es a la vez, parcialmente, creadora. Y es tal porque la trascendencia la ha hecho así. El *porqué* en general y todos los porqués particulares radican en la trascendencia.[20] Fuente, a la vez, de constricción y de creación, la trascendencia permite que el *porqué* nazca en el espíritu del hombre.

Se debe decir que la trascendencia y la comprensión del ser que aquélla engendra, implican originariamente las primeras y últimas respuestas a todas las preguntas posibles, "*Schon die erst-letzte Urantwort für alles Fragen*".[21] Estas respuestas, a la vez primitivas y últimas, son recíprocamente el fundamento radical de todas las interrogaciones legítimas, "*die erts-letzte Begründung*".[22]

Llegamos así a la tesis central —a nuestro entender— de toda la filosofía de Heidegger. Hace tiempo, sin duda, que el lector suspicaz ve apuntar esta afirmación esencial: *la estructura de la existencia humana determina y contiene todas las cuestiones y todas las respuestas que el hombre puede plantearse y darse legítimamente*. Es imposible pasar más allá. La trascendencia, tal como ella *funciona*, es el fundamento, el *Grund* supremo de la existencia humana, al mismo tiempo que lo es de la comprensión que posee el ser de los existentes. La trascendencia es la fuente de toda verdad ontológica.[23]

Si en este momento algún espíritu insatisfecho se aventura a preguntar: ¿"Por qué" la trascendencia obra de esta manera? ¿"Por qué" el *Dasein* es *así*? Heidegger responderá de una vez para siempre y sin rodeos que esta cuestión no tiene sentido. Llega este porqué más allá de los límites, dentro de los cuales sólo es legítimo. *El Dasein existe así como existe*. He aquí el dominio del hecho bruto que cierra toda discusión, más allá del cual no se encuentra ya el *Grund*, sino el *Abgrund*, donde se deja de estribar en un fundamento para caer en un abismo.

Por lo que hace a este abismo, no hay más remedio que enmudecer. No podemos tocar el hecho en bruto, sino bajo la vestidura de inteligi-

20 WGr 105.
21 KGr 106.
22 *Ibid.*
23 *Ibid.*

bilidad que nosotros mismos le hemos impuesto.[24] Fuera de este ropaje de inteligibilidad no hay sino la noche del caos.

Otro problema es saber cómo en el interior de esta comprensión fundamental pueden aparecer las cuestiones particulares relativas a la causa, al efecto, al motivo, etcétera. Esto nos llevaría a aspectos de la Filosofía que no nos interesan ahora.

Resumamos por última vez. La comprensión de todo ser se funda en la trascendencia que es constitutiva de él. No hay comprensión posible del existente en bruto. Ser fundado significa anclar en la trascendencia.[25]

Siendo la trascendencia, como hemos visto, la libertad, se sigue de ahí que todo fundamento y el principio mismo del fundamento (es decir, el principio de razón suficiente o *Satz vom Grunde*) tiene su origen en la libertad.[26] La libertad es el fundamento de todos los fundamentos, la razón de todas las razones, "*Die Freiheit ist der Grund des Grundes*".[27] Cuanto a la pregunta *por qué* la libertad es así, esto equivale a descubrir que la libertad es un *Abgrund*, un abismo.[28]

Mas es preciso todavía advertir que para poder sentir su *abisalidad*, el *Dasein* debe estar ya trascendido,[29] porque el puro existente en bruto no conoce ni razón ni a-razón.

Conviene reconocer que, en último análisis, la *existencia del Dasein*, como ipseidad y libertad, queda sustraída a esta libertad, y por ende sin fundamento. Nadie es dueño del hecho de existir, hecho que rehuye toda fundamentación. Es derelicción, impotencia y abismo. "*Geworfenheit*", "*Ohnmacht*", "*Abgrund*".[30]

24 "Dieses Begründen liegt allem Verhalten zu Seiendem 'zugrunde' so zwar, dass erst in der Helle des Seinsverständnisses Seiendes an im (sic) selbst (d. h. als Seiende das es ist und wie es ist) offénbar werden kann" (WGr 106).

25 "Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwefend befindlichen Gründen" (WGr 108).

26 WGr 108.

27 *Ibid.*

28 WGr 109.

29 WGr 110.

30 *Ibid.*

17. LA ESTETICA

Todo lo que acabamos de decir presupone la distinción radical de lo existente en bruto (*Seiendes*) y de su ser (*Sein*). Este último es enteramente accesible al *Dasein,* porque es puesto en la trascendencia; aquél, por el contrario, porfiadamente impenetrable, no se nos descubre sino en los momentos, tan raros como preciosos, en que brota todo lo que hemos construido sobre él.

Conviene, pues, guardar sobre el existente en bruto un silencio absoluto. No podemos *pensar* lo existente, sino pensando su ser, y entonces cesamos, *ipso facto*, de mirarlo como puramente existente.

Este agnosticismo –en principio insuperable– encuentra algunas atenuaciones en la actividad estética, o más exactamente, en la elaboración de la obra de arte.

Estas rectificaciones forman el tema central de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* y, sobre todo, de una obra todavía inédita de singular importancia: *Vom Wesen des Kunstwerkes*.[1]

En su conferencia sobre Hölderlin, Heidegger trata de explicitar el *sentido de la poesía.*

Si este tema es tratado a propósito de Hölderlin, es porque él es, entre todos los poetas, el único que se ha preocupado de la esencia de la poesía. Hölderlin ha sido el verdadero poeta de la poesía.[2]

1 Debemos a la amabilidad de nuestro amigo E. Fink haber podido consultar el texto auténtico de esta conferencia, pronunciada en Francfort del Main en diciembre de 1936.

2 HW 4. Esta afirmación no nos parece indiscutible. Un Mallarmé, un Paul Valéry, sobre todo, también han investigado sobre el sentido de la poesía. Pensamos que reducidas a sus líneas esenciales y despojadas de los temas filosóficos extraños a la esencia de la poesía, las ideas de Hölderlin están de acuerdo con las de los dos poetas franceses. Pero la comprobación de lo que decimos nos llevaría a amplificaciones que sobrepasan los límites del presente trabajo.

Importa poco a nuestro propósito decidir si el autor que Heidegger nos presenta es, en verdad, el Hölderlin de la historia. Sin entrar en una discusión, enteramente superflua aquí, responderemos afirmativamente con una doble reserva. Convenimos en que las ideas prestadas por Heidegger al poeta son, *al menos virtualmente*, las del autor del *Hyperion*, salvo que, siendo Hölderlin poeta y no filósofo, no se le podrían exigir la precisión y el rigor requeridos en un pensador, y habida cuenta también de que la reflexión de Heidegger es posterior en siglo y medio a las "iluminaciones" de *Brot und Wein*. Si Hölderlin se hubiera propuesto el mismo tema en las condiciones que rodean a Heidegger, hubiera, sin duda, llegado a las mismas conclusiones de éste.

Para la exposición de su asunto, Heidegger comenta cinco motivos poéticos cantados por Hölderlin.[3] Estos, según un método de progresión circular habitual a nuestro autor, nos llevan insensiblemente al corazón de la cuestión que tratamos.

He aquí los temas:

I. *Dichten: Dies unschuldigste aller Geschäfte*: Poetizar, la más inocente de todas las ocupaciones. II. *Darum ist der Güter Gefährlichste, die Sprache dem Menschen gegeben. . ., damit er zeuge, was er sei*: Para esto ha sido dado al hombre el lenguaje, el más peligroso de todos los bienes. . ., para que manifieste lo que él es. III. *Viel hat erfahren der Mensch,/ Der Himmlischen viele genannt,/ Seit ein Gespräch wir sind/ Und hören können voneinander*: Muchas cosas el hombre ha probado/ y muchos dioses nombrado,/ desde que somos un diálogo/ y podemos oírnos mutuamente. IV. *Was bleibt aber, stiften die Dichter*: Empero, lo que dura, eso lo fundan los poetas. V. *Voll verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*: Lleno de méritos, pero poéticamente, habita el hombre en esta tierra.

*

I. "*Dichten: dies unschuldigste aller Geschäfte*";[4] poetizar es la más inocente de todas las ocupaciones. La poesía es una obra *gratuita: no persigue nada que pueda llevarnos* a alguna realización cualquiera en el orden mundano. El poeta juega como el niño; no quiere ser responsable de nada *real*, de nada *eficaz*. No crea ninguna cosa, es inocente ante todo lo que pueda ser o deba ser hecho. No tiene parte en el orden de la acción.

[3] HW 3.

[4] Hölderlin, Werke III, 377. Citamos, como Heidegger, la edición von Hellingrath. Precisamente la conferencia de Heidegger está dedicada a éste, caído en Verdun (14-12-1916). Cuando se trata de citas hechas por Heidegger, damos igualmente la referencia HW.

II. Pero Hölderlin dice también: para esto ha sido dado al hombre el lenguaje, el más peligroso de todos los bienes, para que el hombre manifieste lo que es.[5]

El lenguaje es, en efecto, el más peligroso de todos los bienes, porque es precisamente en su virtud como se le presenta al hombre un peligro, cualquiera que sea.[6] El lenguaje, el pensamiento en el sentido más lato, concede al hombre la capacidad de comprender, de interpretar los existentes en medio de los cuales se encuentra. El "pensamiento" nos permite elevarnos por encima de los existentes en bruto para entenderlos y por ello es el más insigne de todos los bienes y al mismo tiempo el más grande de todos los riesgos. El pensamiento y el lenguaje llevan consigo la amenaza de todas las decepciones, de la ilusión y del error. Creando el ser, el discurso hace posible la pérdida del ser.[7] Un árbol, un cisne o un caballo no pueden comprender nada; pero tampoco pueden ser engañados. No tienen el ser; pero, no teniéndolo, no pueden perderlo. El animal no siente el caos como una amenaza, porque no repercute en él; no lo conoce. No *es*, sino que *existe*. El hombre, por el contrario, capaz como es de ordenar el caos, experimenta intensamente su irreductible amenaza. Ve que el riesgo de una ruina total, de una desilusión absoluta, permanece constantemente pendiente sobre su cabeza. A cada instante la "caña pensante" puede ser rota y vencida por esta tierra, que a él le es dado intentar dominar. Más aún: la misión del "lenguaje" (del "pensamiento") es apoderarse de lo existente para hacerlo accesible a todos. Mas la palabra es capaz de hacer suyo un existente cualquiera. El lenguaje es apto para establecer la inteligibilidad de lo más puro y de lo más vulgar, de lo que está verdaderamente hundido en la tierra, como de lo que está oscurecido y embrollado por el artificio humano: "*In ihr* [*der Sprache*] *kann das Reinste und das Verborgenste ebensowie das Verworrene und Gemeine zu Wort Kommen*."[8] Podrá hacer, a su arbitrio, de todo lo existente o un bien o un mal.[9]

Finalmente, el lenguaje está obligado a entregar a la comunidad los tesoros que crea. Toda palabra es susceptible de ser entendida por todo hombre y toda palabra está amenazada de *vulgarización*. Es menester que el fruto sea más común, más ordinario, para que sea un alimento apropiado a los mortales: "*Gemeiner muss, alltäglicher muss die Frucht erst werden, dann wird sie den Sterblichen eigen*."[10] Las mismas pala-

[5] Hölderlin, WW, IV, p. 246; HW 3, 5.

[6] HW 6.

[7] HW 6.

[8] *Ibid.*

[9] "Das Reine und das Gemeine sind in gleicher Weise ein Gesagtes" (HW 7).

[10] Hölderlin, WW, IV, 238; HW 7.

bras materiales pueden expresar ya poesía, ya conversación banal y cotidiana.

No obstante, el lenguaje es también un *bien*. Permite al hombre comunicarse con otros, entrar en relación con sus semejantes.[11] En este sentido es un "útil"; pero esta utilidad no es sino una consecuencia de su naturaleza profunda. Ante todo, el lenguaje es para el hombre la posibilidad de *expresarse lo existente*, de *decirse un mundo*, de escribir originalmente una historia.[12] El lenguaje establece la más alta posibilidad del hombre: la de crear un mundo inteligible.

Comprendemos ahora cómo la palabra, el más peligroso y el más precioso de todos los bienes, ha sido dada al hombre para que *dé testimonio de lo que es*. No se trata de un testimonio retrospectivo o que pueda ser separado de lo mismo que testifica.[13] El ejercicio de la palabra edifica el mundo inteligible; pero *esta edificación es constitutiva de la ipseidad humana misma: "Sie macht das Dasein des Menschen mit aus."*[14]

III. Lo ha dicho Hölderlin: *Win –die Menschen– sind ein Gespräch:*[15] Nosotros, los hombres, somos un diálogo.

¿Qué novedad nos ofrece la idea de *diálogo* respecto de la de *lenguaje*? Esta: el diálogo requiere una intención común, pide la presencia simultánea de una misma realidad a dos interlocutores.[16] El diálogo es un *cambio* respecto de una misma presencia. Nos quiere unir, sin confundirnos, en una intención común. Esto nos va a permitir distinguir poesía y conversación cotidiana. En la primera, la condición está realmente cumplida; mientras que la segunda, centrada en el equívoco, finge una presencia común que no existe. Lo hemos dicho en otra parte: el discurso cotidiano habla en el vacío, fuera de la presencia de lo existente.

¿Y desde cuándo somos un diálogo? Desde que hay un mundo, desde que hay un tiempo.[17]

Nos encontramos aquí de nuevo con ideas, que nos son ya familiares. El diálogo nos concede una presencia común, con la cual él, a la vez, nos sostiene. Pero semejante presencia exige duración, permanencia y constancia.[18] ¿Cómo conversar sobre una presencia evanescente? Sólo

11 HW 7.
12 "Nur wo Sprache, da ist Welt... Und nur wo Welt, da ist Geschichte" (HW 7).
13 HW 6.
14 *Ibid.*
15 Hölderlin, WW, IV, 343; HW 3, 8.
16 "Die Einheit eines Gesprächs besteht aber darin, dass jeweils im wesentlichen Wort das Eine und Selbe offenbar ist" (HW 8).
17 HW 9.
18 *Ibid.*

el tiempo está en estado de darnos este presente-presencia sin el cual no podría haber diálogo.

Y esto es verdad aun del mismo cambio. Cierto es que lo podemos comprobar y hablar de él, pero sólo en la medida en que es un cambio relativo *a una presencia que permanece*. Una pura movilidad caótica *no cambia*. Dialogamos "desde que el tiempo existe", "desde que somos seres históricos",[19] es decir, desde que existimos. Porque ser temporal, constituir un mundo, desplegar una historia, existir como *Dasein*, son expresiones cuya rigurosa sinonimia nos es ya conocida. La aparición del *Dasein*, del mundo, del tiempo y de la Historia tienen un mismo origen.

Mas la aparición de los dioses tiene también ese mismo origen y esto es ya más delicado: "*Und das so sehr, dass im Nennen der Götter und im Wort-Werden der Welt gerade das eigentlich Gespräch besteht, das wir selbst sind*";[20] y esto hasta tal punto que el auténtico diálogo que somos nosotros mismos consiste en el acto de dar nombre a los dioses y en el *verbificar* el mundo.

La interpretación de este último pasaje es difícil, porque, según toda probabilidad, no están de acuerdo Hölderlin y Heidegger –al menos en la apariencia– en este punto. Para el primero, el hombre presta a los dioses la conciencia de que están desprovistos. Los dioses son potencias ciegas que sólo en el corazón del hombre llegan a sentirse a sí mismos: "*Denn es ruhn die Himmlischen gern am fühlenden Herzen*":[21] los dioses descansan a gusto en lo profundo de los corazones sensibles. Hölderlin diría que los dioses adquieren no la existencia, sino la conciencia de sí mismos, por el hecho de que el hombre los nombra, es decir, los despierta y los ama. El dios en cierta manera no alcanza su perfección sino con la ayuda del hombre. Lo cual es para éste, al mismo tiempo que una gracia, una tentación casi irresistible de ceder a la presunción (*Ubris*).[22]

Pero indudablemente Heidegger no tiene fe ninguna en un dios, potencia ciega. Quiere decir, a nuestro juicio, que un principio de explicación y de fundamento –un dios– no aparece sino en el momento en que el caos original es superado. Para Heidegger, el dios es una metáfora –misteriosa por su parte– que designa la inteligibilidad del mundo, en cuanto que esta inteligibilidad es considerada literalmente como obra de una divinidad. Este dios no podrá ser "*nombrado*", invocado, sino una vez que el caos haya sido vencido y el mundo establecido. Los dioses, que

19 *Ib.*
20 *Ibid.* Cf. R. Guardini, *Hölderlin, Weltbild un Frömmigkeit*, pp. 46, 285. 285.
21 Hölderlin, WW, p. 177.
22 Guardini, *op. cit.*, pp. 79, 291.

son nuestra respuesta al caos, aparecen con la existencia del tiempo y del mundo.

Volvamos ahora al tema que afloró antes: ¿Cómo distinguir exactamente el lenguaje poético de la palabra cotidiana? ¿Qué es la poesía?

IV. Aquí otra vez nos servirá de guía un verso de Hölderlin: "*Was bleibt aber, stiften die Dichter*",[23] lo que dura, empero, eso lo fundan los poetas. Es el poeta el primero en dar nombre a las cosas. La lucha contra el caos la inaugura él, que con el lenguaje funda el ser. Por la poesía que las "nombra" y las hace captables, abiertas al hombre, las cosas son redimidas del caos original. El papel creador, competencia del lenguaje en general es, en realidad, exclusivo de la palabra poética, porque la conversación ordinaria no es sino una charlatanería inconsistente que ha roto el contacto con lo existente. El discurso cotidiano nombra las cosas con la mira puesta en sus utilidades prácticas. Enmascara la presencia original,[24] para reemplazarla con una presencia fingida, adaptada a la necesidad vulgar. Se paga de solas palabras.[25] Sólo el poeta nombra en la presencia misma del existente en bruto, sólo él crea y "nombra" originalmente. Dice lo que es y así lo *funda*.[26] La poesía establece la verdadera inteligibilidad, porque dice el ser, como el juez dice el derecho. Habla con plena libertad: "El acto de nombrar no consiste en proveer de nombre a una cosa que ya es conocida. Por cuanto que el poeta pronuncia las palabras esenciales por este *dictum*, lo existente es nombrado, según lo que él es, y así llega a ser conocido como existente."[27] "*Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins.*"[28] La poesía funda el ser y *consagra* lo existente por la palabra: es el lenguaje original, "*die Ursprache.*"[29]

Con modificaciones que señalaremos enseguida, nos encontramos aquí de nuevo con la doctrina de la inteligibilidad del ser ya tantas veces expresada. Insistamos en que "el ser y la esencia de las cosas no pueden ser obtenidos por composición, ni deducidos del dato en bruto; deben ser *creados, puestos*, y ser objeto de una donación hecha con entera libertad. Tal donación la llamamos el acto de fundar".[30]

23 Hölderlin, WW, IV, 63; HW 3, 10.
24 SZ 169.
25 SZ 168, 224.
26 "Der Diechter mennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind" (HW 10).
27 "Dieses Nennen besteht nicht darin, dass ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist und wird so bekannt als Seiendes" (HW 10).
28 HW 10.
29 HW 12.
30 "Weil aber Sein und Wesen der Dinge nie errechnet und aus dem Vorhandenen abgeleitet werden können, müssen sie frei geschaffen, gesetzt und geschenkt werden. Solche freie Schenkung ist Stiftung" (HW 10).

Añadamos, para tocar en lo vivo los pensamientos más profundos de la filosofía heideggeriana, que semejante creación funda a la vez el ser del hombre.[31] El hombre se funda a sí mismo fundando todo lo que es. Y puesto que esto es logrado por la poesía, se concluye de aquí que el hombre es un ser fundamentalmente poético.[32] Ahora podemos comprender el último tema tomado de Hölderlin:

V. Lleno de méritos, pero poéticamente, habita el hombre esta tierra.[33]

Pero el más importante de los pasajes citados en las líneas anteriores deja brotar de sí, como un relámpago, una idea nueva. Heidegger nos aseguraba que así fundado, poéticamente, lo existente *va a ser conocido en cuanto tal existente*.[34] Ahora bien, Heidegger ha afirmado constantemente hasta ahora que el existente en bruto se resiste a ser despojado de su insondable oscuridad. Lo existente resulta ciertamente accesible en cuanto ser, pero el ser que se le atribuye no podrá "morder" en la existencia misma. Mas he aquí que ahora se nos dice: la creación del ser no solamente concede un ser al existente en bruto, sino que por añadidura penetra de alguna manera en el misterio del *Seiendes*. Es decir: ahora Heidegger intenta, al parecer, esclarecer lo existente *como tal*.

Este intento es el tema concreto de la obra inédita, cuyo título es: *Vom Ursprung des Kunstwerkes*.[35]

Este trabajo, como indica su título, estudia los orígenes de la obra de arte. Pero tal empeño no está libre de todo equívoco. Se puede preguntar qué pretende el artista cuando ejecuta tal obra de arte. Se responderá por ejemplo, que se desea poner en obra tal o cual idea de perfección que será considerada como el origen del cuadro, de la estatua o del monumento. Se podría interrogar también al artista sobre las circunstancias y antecedentes que inspiraron la idea de su creación; y estas circunstancias y antecedentes podrían ser considerados de esa manera como algo que está en el origen de su obra.

Pero de todo esto no queremos saber nada. Nuestra cuestión se enuncia así: ¿por qué existen, desde un punto de vista enteramente ge-

31 HW 10.
32 "Dasein [ist] im Grunde dichterisch" (HW 11).
33 Hölderlin, WW, IV, 25; HW 3, 11.
34 "Durch diese Nennung [wird] das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist und wird so bekannt als Seiendes" (HW 10).
35 Este trabajo, como hemos dicho, es el texto inédito de una conferencia pronunciada en Francfort en diciembre de 1936. Se pueden leer dos referencias: A. Sternerberg, en *Frankfurter Zeitung*, 8-12-1936; Max Müller, en la revista *Dichtung und Volkstum*, 1937.

neral (*überhaupt*), obras de arte? Es un hecho que poseemos tesoros artísticos. ¿Por qué el hombre se entrega a tales creaciones? ¿Qué busca en ellas y por ellas? La respuesta a estas preguntas nos descubrirá el verdadero origen de la obra de arte.

Existen zapatos no porque hay hombres que se consagran al oficio de zapatero, sino porque es necesario proteger los pies. Hay obras de arte no porque hay artistas, sino porque el hombre tiene una necesiad absoluta de semejante creación.

Intentemos definir esta necesidad que engendra artistas y obras de arte. Lo lograremos si nos fijamos, no tanto en lo que la obra significa como testimonio de algo distinto (plan, intención, modelo, etc.), sino en lo que ella es y en cuanto se basta a sí misma.

Sin duda el lector nos saldrá al paso preguntando: ¿cómo decidir lo que es y lo que no es obra de arte? ¿Dónde están los criterios y la justificación? Utilizando una noción previa y determinada de la obra de arte, prejuzgáis ya lo que está por resolver.

Contestamos con Heidegger: prejuzgamos en efecto y nuestra excusa es la estructura misma del ser humano. Toda cuestión exige absolutamente una precomprensión de la respuesta que le será dada.[36] Ninguna filosofía parte del vacío: presupone necesariamente ciertas concepciones[37] y su misión es llevarnos de una implicación precientífica a una afirmación científicamente establecida. Debemos, por tanto, saltar resueltamente dentro del círculo.

No es menor esta otra dificultad: en muchos casos será difícil determinar el sentido de una obra de arte. Porque muchos de los monumentos artísticos que hoy admiramos han sido arrancados al naufragio del mundo en el cual existieron y del cual tomaron su sustancia. Fuerza será, ante todo, reedificar este mundo. Tarea penosa, pero no imposible, puesto que nuestra vinculación con el pasado y la accesibilidad de este mismo pasado nos están garantizadas por la unidad estructural de los tres éxtasis temporales, unidad que constituye nuestra existencia, como ser histórico.[38]

Tomemos como ejemplo el templo griego. Dos elementos muy diferentes concurren a la realidad del templo como tal. Por una parte, el templo es expresión y representación del mundo de la época.[39] Está

36 SZ 5.
37 SZ 315.
38 SZ 393.
39 La palabra *mundo* recibe aquí un sentido muy diferente y más restringido del que Heidegger le confiere de ordinario. Significa aquí el conjunto característico de pensamientos, ideas, creencias, costumbres y sentimientos propio de una época histórica determinada.

ligado de mil maneras a los grandes eventos de la vida del pueblo y del individuo. Tiene parte en el nacer y en el morir, en la victoria y en la derrota, en las alegrías y en las penas de cada uno y de todos. Es el *monumento* de todas las cosas. Por esto vale para la comunidad y para el individuo. En él toma el pueblo conciencia de sí mismo y se encuentra con el testimonio manifiesto del mundo y de la época en que vive. Un intercambio continuo se establece entre el monumento y la época. Esta edifica aquél, pero en retorno toma de él una creciente conciencia de su propio ser. La obra es deudora del tiempo y el tiempo bebe a la vez en la obra.

Es éste un primer elemento: el templo y en general toda obra de arte manifiesta, sintetiza, y aun en parte constituye la época humana de la cual ha nacido.

Pero el templo integra en sí ingredientes de tipo muy distinto. Estos no pertenecen de ninguna manera a la inteligibilidad, a la "idea" del templo y ni siquiera son de alguna manera inteligibles.

El templo recibe su relieve del lugar en que está emplazado. Desafía los rigores de la duración y de las tempestades. El resplandor de su piedra es un don del sol, pero también el templo hace la luz más radiante, el cielo más hondo, más oscura la noche. Se opone al mar que enseñorea y su rigidez da resalte a la perpetua movilidad de las ondas; la majestad de su silencio hace más sensible el rumor de las olas. El templo, si es verdad que está en relaciones de intercambio con la época, no es menos lo que recibe de su lugar natural. El sitio contribuye a la obra de arte, y ésta a su vez, por un juego de oposiciones y contrastes, da valor al sitio, lo ilumina. Todas las cosas de este mundo son lo que son porque se destacan sobre un fondo oscuro. Nacen de él y a él quedan pegadas. Este fondo, los griegos lo llamaban φυσις y Heidegger le da el nombre de Tierra (*die Erde*). La Tierra engendra, sostiene, rodea y penetra todo. En ella habita el hombre, aunque en lucha constante por librarse de ella. Olvidémonos de la materia informe de ciertas tradiciones filosóficas, pensemos más bien en una especie de fundamento primitivo dionisíaco (*Urgrund*), que habremos de despojar de todos los aspectos intelectualistas ordinariamente ligados a la idea de *fundamento*.

Así, pues, la obra de arte establece y nos revela el *mundo* en que estamos al mismo tiempo que nos hace atentos a la *Tierra*, como a la fuente (*heimatlicher Grund*) que nos hace existir.

Cuanto más auténticos son un edificio, una estatua o una tragedia, tanto más expresan —constituyéndola— esta síntesis del mundo expresable y de la Tierra indecible.

Volvamos brevemente al estudio de estos dos elementos fundamentales. En primer lugar, la obra revela y constituye un mundo. Este no es una colección de cosas dadas y enumerables. No es un puro objeto de

cuyas propiedades podría hacerse inventario; es un *sentido global*, la atmósfera "intelectual" (de la misma manera, por ejemplo, como se calificaría la civilización cristiana de atomósfera intelectual), de la cual nuestra conciencia vive. Por él las cosas adquieren su destino, su grandeza o pequeñez, su proximidad o lejanía. La piedra, la planta o el animal no tienen mundo. Existen sufriendo la secreta presión del contorno.

Por otra parte, la obra echa sus raíces en la Tierra que se esfuerza por manifestar. Porque la obra, para ser, tiene necesidad de la masa (no sólo de la masa entendida como cierta cantidad de materia) de la piedra, de la solidez del hierro, del juego de la luz, del esplendor de los colores, de la inmensidad del cielo, del vibrar de los sonidos o de la potencia verbal de las palabras. Estos no son materiales de los cuales seamos capaces de adueñarnos, de disecar, de agotar a nuestro gusto y por el empleo que de ellos hacemos. No podemos sino pedirlos *prestados* a la Tierra; nos es imposible absolutamente *arrancárselos*. Porque el esplendor del metal, la masa de la roca, la serenidad de la noche, se muestran en la obra de arte sin dejarse penetrar. La piedra arrancada al edificio vuelve a su oscuridad (su *Dumpfheit*). Verdad que se la puede pesar. Tendremos entonces una cifra, pero no esa gravedad (*Lasten*) que hace la bóveda de la catedral. El color brilla en el cuadro, pero se desvanece por el análisis físico. Estas "cualidades" no se transparentan sino en la obra, y no se mantienen en ella sino en cuanto que permanece racionalmente incomprendida (*unerschlossen und unverstanden*). Debemos ceder a la impenetrabilidad racional de la obra para que ella pueda ser.

Porque la obra y todos los elementos ctónicos se resisten a ser comprendidos racionalmente. El análisis matemático resbala sobre ellos, a pesar de sus aparentes éxitos, sin rozarlos apenas.

La Tierra no se abre, sino cuando sus secretos están protegidos, allí donde un margen de oscuridad queda a salvo, inviolado. La Tierra quiere quedar oculta, es esencialmente cerrazón y disimulo (*das wesenhaft sich Verschliessende*).

Sólo la obra de arte tiene el privilegio de manifestarnos algunos aspectos de ella, de entregarnos algunos de sus secretos. Pero, a su vez, la obra deberá integrarse a la Tierra, reconocerse como suya. La Tierra es el fundamento abisal, oculto, pero esencial, de la obra de arte. No hay obra de arte que no pertenezca a la Tierra y sea de ella testigo.

La obra de arte es teatro de una guerra. Pone en equilibrio la lucha incesante de dos elementos irreconciliables: el mundo del hombre, que si bien no es racional en sentido estricto, no tolera, sin embargo, ninguna oscuridad, y el elemento ctónico, que se esfuerza por absorberlo todo en su noche oscura. El mundo y la Tierra se desgarran mutuamente, su lid común es la obra de arte, porque no hay luz sin sombra, ni sombra sin luz. Ningún monumento puede liquidar esta contienda, pero su ser mismo es el esfuerzo sin tregua, el afán infatigable por un imposible equilibrio.

Este conflicto engendra la concreción de la obra de arte (el *Da*). El mundo y la Tierra se unen y se revelan en la *hecceidad* de la obra. En esta hecceidad la Tierra tiende a manifestarse, pero como lo que es en sí: impotencia de toda abertura (*kann die Erde als das sich Verschliessende in ein Offenes drägen*); en esta misma hecceidad logra el mundo, aunque no sea más que por un momento, hincar su garra en la existencia bruta. El *Da-sein* de la obra artística liga la existencia bruta, brote de la Tierra, y el *Sein*, que es el mundo mismo.

Sein und Zeit tenía un lenguaje semejante en parte, y en parte opuesto.

El *Dasein* no puede ser sino como ser-en-el-mundo. ¿Y qué es este mundo, sino la inteligibilidad del ser, que el hombre, por su misma naturaleza, proyecta sobre la existencia bruta? Existir como *Dasein* o (lo que es equivalente) como ser-en-el-mundo, consiste en existir de tal manera que se proyecte necesariamente una inteligibilidad sobre la existencia bruta.

Pero ahora Heidegger se separa en muchos puntos importantes de esa doctrina. Si comparamos la acepción presente de la palabra *mundo* con la que se deducía de *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grunde*, podemos notar precisiones importantes y algunas variantes. En las obras precedentes, el mundo (*die Welt*) es la inteligibilidad que extendemos sobre la totalidad de lo existente, o, más exactamente, el título global creador de inteligibilidad bajo el cual subsumimos todos los existentes. Este mundo, se nos decía entonces, determina el existente en bruto al integrarlo en una totalidad. *Welt "bestimmt das Seiende im Ganzen"*.[40] Sentíamos así la tentación más o menos legítima de asimilar la noción heideggeriana de mundo a la idea kantiana correspondiente, aproximación de conceptos, por otra parte, autorizada por el mismo Heidegger.[41] Sea lo que fuere, estos textos nos decían sin equívoco que el mundo es lo que permite entender —proveer de inteligibilidad— los existentes en bruto como totalidad. La idea de mundo es una idea trascendental y es el producto de la trascendencia del *Dasein*. Se podría, por consiguiente, considerar el concepto de mundo como una exigencia general de inteligibilidad sin contenido propio. Parecía, a su vez, que esta exigencia —constante en todos los hombres— obraba en todos de idéntica manera.

Pero vemos que no es nada de esto. *Vom Ursprung des Kunstwerkes* nos enseña que el mundo no es un simple concepto límite análogo a la idea kantiana. Si bien desempeña una función semejante a la de esta úl-

40 WGr 85, 87.
41 WGr 90, 91.

tima, es sin embargo de naturaleza diferente. No es una pura forma sino que dispone de contenido propio. Lo que permite al pensador griego del siglo VI poner todas las cosas como inteligibles, sintetizarlas, *no es tanto el concepto abstracto de mundo, sino la realidad del mundo antiguo*. La exigencia de inteligibilidad, enunciada por la idea de mundo y realizada por la aplicación de esta idea a los existentes, no es una exigencia puramente abstracta o simplemente práctica: es una exigencia concreta, histórica y particular. El lector de *Sein und Zeit* debió creer que el mundo producido por la trascendencia del *Dasein* era *uno* y siempre el mismo. Ahora se nos dice que puede y debe variar según los individuos y los pueblos. El mundo, gracias al cual y en el cual el hombre entiende, tiene un contenido propio que difiere según las épocas y los hombres. El mundo que se expresa en el Partenón no es el que constituye la catedral de Chartres, aunque ambos sean una manera de hacer inteligible, un esfuerzo por combatir la Tierra y esclarecerla.

Las divergencias que separan *Sein und Zeit* (y *Vom Wesen des Grundes*) de *Vom Ursprung des Kunstwerkes* puede tener su raíz en un cambio de punto de vista. De hecho, en cada uno de los dos casos, la noción de mundo está llamada a desempeñar otras funciones. En *Sein und Zeit* y en *Vom Wesen des Grundes*, el mundo es lo que la trascendencia del *Dasein* proyecta con miras a entender las existencias en bruto, una forma y una exigencia de inteligibilidad. Aquí, al contrario, el mundo que se expresa en las obras de arte no es ya una exigencia sino un contenido ya especificado, un contenido de ideas, de sentimientos y de proyectos, que va a hacer inteligible lo singular y lo concreto. *No estamos ya en el plano de Sein und Zeit*; hemos avanzado mucho más hacia la intelección de lo concreto. Allí el mundo era la categoría más general de inteligibilidad, según la cual ideas y sentimientos se *van* a formar. Aquí, estos últimos están ya constituidos, forman parte del mundo y llegan, a su vez, a ser un medio para ir más allá en la inteligencia de lo existente, después de haber sido ellos mismos producto de una exigencia de inteligibilidad más abstracta.

Nos parece que el mundo, objeto de la cuestión presente, debe ser considerado como una derivación y una especificación ya logradas del mundo más abstracto, pura exigencia, de *Sein und Zeit*. Más acá de este mundo están los mundos, medios más concretos de proseguir la obra de intelección que se instaura y esboza por la proyección del mundo descrito en *Sein und Zeit*.

Para *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grundes*, el hiato entre la existencia bruta y el ser inteligible es absoluto. No pasamos de pegar sobre aquélla una inteligibilidad, que no es otra cosa que la proyección de nuestras propias posibilidades, dejando la existencia bruta absolutamente intacta e inviolada en sí misma.

Pero ya no es así. Ahora la inteligibilidad que representa un cierto mundo es capaz, por su fuerza antitética de hacer aparecer con parsimonia, pero con certidumbre, los misterios de la Tierra. En el combate entre lo inteligible y lo ininteligible, éste queda desgarrado por muchas partes. Esta vez mordemos en la existencia bruta. El tipo de claridad y ser, que se expresa en la obra de arte, logra iluminar las cosas de la Tierra. La obra de arte tiene el privilegio de llevar *más lejos y más profundamente* la inteligibilidad de lo que puede hacerlo el pensamiento especulativo o práctico, restringido éste a vestir un existente, cuya sustancia es incapaz de coger. Cierto es que los éxitos de la actividad estética tienen sus límites y harto precarios. La Tierra se resiste a ser despojada, a los ojos de todos, de todos sus secretos; y esto dejando a un lado el riesgo de error que es inseparable de la verdad, pues no hay constitución de lo verdadero sin amenaza de deformación. Hechas todas estas reservas, que son capitales, la conclusión es que la obra de arte es la única potencia capaz de abordar lo existente, que es, en un sentido primario y excepcional, la *realización de la verdad*. Más que ninguna otra facultad humana, la actividad estética hace el *llegar a ser de la verdad*: es "*das Geschehen der Wahrheit*".

¿Quiere esto decir que ahora tocamos esa verdad absoluta, cuyo principio tantas veces hemos rechazado? No. Porque el artista constituye la verdad, la descubre, sirviéndose de un tipo de *inteligibilidad particular*: el mundo de su época y de su pueblo. El arte descorre el velo que cubre el existente en bruto, según *un* mundo que, no siendo ni universal ni invariable, no podrá echar sobre él una luz absoluta y transhistórica. La obra de arte crea la verdad según la verdad del mundo que coopera a su génesis, aunque puede por su *Dasein* preparar el brote de una nueva verdad, según ese circular progreso que es la historia del linaje humano.

No se podrá decir tampoco —bien lo ve el lector— que la verdad creada por la actividad estética exista antes de la obra misma, como lo piensan los que reducen la obra a la expresión de una idea verdadera. La verdad revelada por el arte nace del conflicto entre el mundo inteligible y la Tierra, conflicto cuya sede es la obra artística. Antes de ser afrontados estos elementos no había verdad, porque nada existía ni había sido descubierto.

El arte, en fin, no es tampoco esa huida en lo irreal, esa evasión que se imaginan los artistas sin filosofías. Es precisamente todo lo contrario.

Todo arte es poético por naturaleza y destino. La poesía nombra lo existente. Ahora bien: la obra de arte, aun cuando no es poesía en el sentido estricto de la palabra descubre, muestra, consagra y "nombra" el individuo existente. El arte revela la Tierra precisamente como lo que es: esencialmente rebelde a ser revelado.

Concluimos con las tesis siguientes:

El origen de la obra de arte es la lucha entre la Tierra y el mundo, el existente y el ser, Dionisio y Apolo. En este combate se constituye la verdad, que es el descubrimiento del existente. Este combate toma necesariamente la forma de una *obra*, sin la cual la verdad no podría existir. No hay existencia artística sino "encarnada", porque la existencia artística no puede surgir sino del acoplamiento del existente en bruto, que denuncia la Tierra con el elemento inteligible.

La obra de arte –y ésta es una nueva idea– no es, sin embargo, la única manera de constituir originalmente la verdad. Además de la verdad artística hay una verdad política, la del "forjador de Estado". Este también encarna y pone frente a frente las fuerzas ciegas y brutas de la evolución de los pueblos con una forma inteligible, que intenta imponerles. De este conflicto nace un Estado y una verdadera política, *obra* por la cual y en la cual se manifiestan y revelan como un relámpago –y por el tiempo del relámpago– las fuerzas oscuras e indómitas de un pueblo o de una raza.

Hay también otra verdad: la del pensador. El pensador crea un sistema –o más modestamente un concepto– gracias al cual la ininteligibilidad de la existencia bruta es captada, ordenada, iluminada por un instante y según una determinada perspectiva. Por este sistema, lo que no era sino caos llega a ser verdad y se hace patente. Algo es arrancado a la inefable *Grundverborgenheit*, al caos original; pero sólo en un tiempo y por un tiempo.

Es esencial a toda verdad –artística, política, filosófica– que se establezca por un salto, que es una porfía. Porque no es sino en la obra acabada donde está la verdad. Antes de ese acabamiento es menester que uno adivine y se arriesgue: esto podría llegar a ser una obra o una verdad. El *Ursprung*, el origen de toda obra artística, política, filosófica, es un *Ur-sprung* (salto original) en lo existente. La verdad, *una* verdad brilla en la obra *hecha*; en su origen no hay sino un esfuerzo *hacia*, una tensión, una porfía, una esperanza.

Cuarta parte

REFLEXIONES Y CONCLUSIONES

18. FILOSOFIA EXISTENTIVA Y FILOSOFIA EXISTENCIAL: JASPERS Y HEIDEGGER

Nadie puede dudar de que el pensamiento de Heidegger está ligado íntimamente a una determinada tradición filosófica.

Estas relaciones de parentesco son muy importantes; mucho más de lo que piensan ciertos comentadores fascinados por una originalidad indiscutible y, por otra parte, harto rebuscada y ostentosa por el empleo a veces abusivo de un vocabulario enteramente nuevo. Estos lazos con una tradición se podrán ya desde ahora apreciar al exponer el debate que a continuación se inicia: el de la filosofía existentiva. Es sabido que Heidegger no quiere de ninguna manera ser contado entre los pensadores existentivos, presentándose, por el contrario, como paladín y campeón de la filosofía *existencial*.

¿Qué significa, en realidad, esta querella, tan enojosamente verbal en apariencia? No es sino un medio de expresión con que los dos filósofos más relevantes de la Alemania contemporánea tratan de hacer patente una oposición que ambos —Heidegger sobre todo— quisieran que fuera de todo punto irreductible.

Porque Heidegger rehusa estar unido a Jaspers por lazos de escuela, este deseo de separación, poco marcado en *Sein und Zeit*,[1] se encuentra formalmente afirmado en la carta a Jean Wahl, que el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* publicó con ocasión de la sesión consagrada al existencialismo: "Mis tendencias filosóficas. . . no pueden ser clasificadas como *Existenzphilosophie*. . . La cuestión que me preocupa

[1] En SZ se encuentran algunas referencias más bien simpatizantes con el pensamiento de Jaspers, especialmente en las páginas 249, nota, y 301, nota. Pero conviene advertir que estas referencias tocan cuestiones secundarias, y que las grandes obras en que se afirma la original personalidad de Jaspers son posteriores a SZ. Los tres volúmenes de la *Philosophie*, en efecto, datan de 1932. Veremos que actualmente Jaspers manifiesta el mismo sentimiento de alejamiento respecto de Heidegger.

no es la de la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en cuanto tal. . . La cuestión única de *Sein und Zeit* no ha sido tratada de ninguna manera por Kierkegaard ni por Nietzsche, y Jaspers la deja enteramente a un lado."[2]

Esta discusión pone en juego nada menos que la idea misma de la filosofía: idea que es puesta en contingencia por la aparición misma del pensamiento existentivo, en especial bajo el impulso de Jaspers.

Jaspers juzga que la ambición de una filosofía existencial debe limitarse a describir ciertas situaciones de nuestro existir. El carácter radicalmente individual e incomunicable de estas situaciones impide que sus descripciones puedan adquirir alguna vez un alcance *general* y, menos aún, legal o normativo. El filósofo existentivo se contenta con interpretar, esclarecer, lo menos mal que pueda, los casos existenciales o, según expresión de Jaspers, las posibilidades de existencia. O mejor, de manera más restringida, las posibilidades de existir para una existencia concreta determinada.

Así, la filosofía de Jaspers se abstiene deliberadamente de toda pretensión propiamente ontológica.[3] Quiere ser, ante todo, una filosofía del individuo y aun quizá de lo único.[4] Jaspers, mucho antes que Heidegger, es el verdadero representante de la ortodoxia kierkegaardiana,[5] si es que se acepta la insostenible paradoja de esta expresión.

Examinemos esto a la luz de algunos textos. Jaspers, siguiendo el surco abierto por Kierkegaard, reprocha al pensamiento moderno, a Descartes y a Hegel en particular, haber reducido la filosofía a un saber universalmente válido. El error de Descartes fue haber concebido una verdad filosófica análoga a la verdad absoluta y universalmente accesible de las ciencias. "La verdad en este sentido no existe."[6] El filósofo es precisamente un hombre que se da cuenta de que "la verdad es diferente según la procedencia de su contenido".[7] "Para Descartes y para todos los modernos, el problema de la significación de la verdad en su diferenciación múltiple no existe."[8] Perdiendo de vista este problema esencial, se cae en la pura construcción, obra exclusiva de la razón y desnuda de todo contacto con la realidad. Esta tendencia alcanza su

2 *Bulletin*, oct.-déc., 1937, p. 193.

3 K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, p. 19.

4 *Ibid.*, 20-21.

5 *Ibid.*, 19, 69. "La filosofía de Jaspers se manifiesta frecuentemente como un comentario, en el sentido más elevado de la palabra, un comentario profundo y precioso del pensamiento, de la experiencia de Kierkegaard" (J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p. 169).

6 Jaspers, *Descartes et la Philosophie*, p. 14.

7 *Ibid.*, 46.

8 *Ibid.*, 23.

punto culminante en las imposturas de Hegel. Hegel construye un mundo donde el saber lo ocupa todo, del cual toda creación, toda incertidumbre, todo peligro, toda posibilidad están desterrados.[9] Esta filosofía inaugura la traición de la existencia en provecho de la objetividad, del saber y de la razón. Porque *"das Festwerden der Objektivität ist die Vernichtung der Existenz"*, la existencia es aniquilada en la esclerosis de la objetividad.[10]

Mas, ¿cuál será esta existencia verdadera y qué filosofía capaz de captarla? Trataremos de indicarlo, limitándonos a las notas útiles para la discusión presente.

La filosofía, so pena de caer en un racionalismo esterilizador, debe renunciar a ser alguna vez "una doctrina sobre la totalidad del ser considerado bajo la forma de una unidad objetiva".[11] Porque la totalidad del ser es por naturaleza rebelde a servir de materia de un saber homogéneo. Verdad es que en ciertos sectores lo real sufre ser explorado científicamente, consiente en ser *objeto de ciencia*; pero es menester tener muy presente en el espíritu que todo camino racional recorrido hasta el fin no lleva sino a modos de la realidad, no a todo lo real. Vistos bajo el ángulo filosófico, los resultados de las ciencias son siempre insatisfactorios, nunca revelan lo esencial,[12] si es cosa cierta que la filosofía busca no ciertos modos de la realidad, sino la realidad misma. Ahora bien, "experiencia fundamental del hombre es que la realidad no es simple",[13]

9 "Der geschlossenen und sich rundenden Welt –philosophisch am eindruckvollsten in Aristoteles und Hegel–, in der Freiheit nur als Wissen Sinn behält, nicht Existenz wird, steht eigentliche Freiheit gegenüber mit dem Blick in die offene Welt der Fraglichkeit und Gefahr, der Möglichkeit und des Schöpfertums" (Jaspers, *Philosophie*, I, p. 103).

10 *Philosophie*, II, p. 347. Es importante notar que la palabra *Existenz* tiene en Jaspers una significación muy precisa y limitada: designa el *acto por el cual me pongo en cuanto persona libre* y no el hecho de existir como algo dado. Este hecho es por Jaspers denominado *Dasein*, sin restringir el empleo de este término al existir humano, como en Heidegger. Añadamos que el hecho de existir como conciencia, alma o espíritu se refiere más al *Dasein* que a la *Existenz*. La conciencia no es necesariamente la libertad; el alma (*die Seele*) no es sino el principio de las actividades de conciencia ordinarias; finalmente, el hombre es espíritu (*Geist*) en cuanto capaz de pensamientos universalmente válidos y objeto de las *Geisteswissenschaften*. Son otros tantos planos inferiores a aquél en que yo me pongo como persona libre, al plano de la *Existenz*.

11 ". . . *eine Lehre vom Ganzen des Seins in gegenständlicher Einheit*" (Jaspers, *Existenzphilosophie*, p. 12).

12 "Alle Wegen –zu den konkreten Wissenschaften, zu den Sachen Selbst, zum bestehenden Objekt, zu einem wie immer gearteten ontologischen Wissen– führen uns, wenn wir uns auf sie beschränken, nur zu *Weisen* der Wirklichkeit durch Weisen des Wissens, die als solche ungenüngend bleiben" (*Ibid.*, p. 58).

"Es ist eine Grunderfahrung, dass das Wirkliche nicht einfach ist" (*Ibid.*, p. 67).

que ésta no forma un sistema cerrado, lo cual basta para condenar las pretensiones del espíritu de sistema. Lo real no es un todo dotado de una organización homogénea. Ya las mismas diversas existencias humanas no son susceptibles de ser constituidas en partes o miembros de una unidad fundamental y cognoscible.[14] El abismo que experimentamos al sentir el choque irreductible de nuestra libertad con la de otro, cuánto mayor es, cuando, en el interior de nosotros mismos, pasamos del existir como *realidad* dotada de conciencia a la *existencia* como libertad, y este abismo resulta infranqueable cuando se trata de comparar la *cosa* incapaz de libertad y el hombre, que no es necesariamente libre, pero que tiene necesariamente el poder de ponerse como libertad. Por todas partes, en nuestra existencia chocamos con lo "impensable", lo "inobjetivable".[15] Y es precisamente lo inobjetivable de mi existencia lo más importante y valioso: mi existencia como tal.[16] Yo soy irreductible a la objetividad en cuanto existencia, y lo mismo vale para todas las existencias, cada una respecto de sí misma y cada una respecto de las otras. El esclarecimiento de mi existencia, por consiguiente, no puede ser sino incomunicable, como emanando de lo único y dirigiéndose a lo único.[17] Y notémoslo bien: este monólogo sólo es capaz de esclarecer; no puede pretender explicar porque no se explican sino las situaciones *objetivables*, y las situaciones de la existencia no son objetivables en ningún grado.[18] Estos esclarecimientos, además, han de ser instantáneos; no podrán ser nunca definitivamente válidos, porque la existencia nunca se puede decir plenamente cumplida. Propio de ella es hacer de todo problema. En el plano de la existencia es necesario arruinar para siempre la idea misma de lo dado, porque nada auténtico puede durar a título de adquisición.[19]

¿Qué es, pues, la filosofía de la existencia? No podrá, como se ve, enseñarnos *las leyes de la existencia*, porque no se dan tales leyes. La existencia es individual, libre, única e inefable. Henos aquí, al parecer, en una contradicción de difícil salida. Así es, y Jaspers se escapará de ella como pueda, apelando a los inagotables recursos de su genio, tan profundo como irremediablemente anárquico.

Admitamos, por consiguiente, puesto que mi existencia es incomunicable en el fondo y libre de leyes objetivas, que la filosofía no puede ocuparse de ella. La existencia, de la cual el filósofo está autorizado a hablar, es y será siempre una existencia posible. Como lo ha dicho Karl Lehmann, hablando precisamente de Jaspers, la filosofía no puede tener por objeto sino una existencia posible: *"es wird philosophiert aus möglicher Existenz"*.[20] Todo lo que la filosofía pueda enunciar no podrá ser nunca más que *posible* para una existencia dada,[21] y aun esto, mirando las cosas más de cerca, se advertirá que es demasiado decir, puesto que una afirmación o una invitación filosóficas no podrán ser como tales aplicables a una existencia concreta, siendo lo concreto precisamente lo inefable.

Sin embargo, no es menos cierto que Jaspers es filósofo, y que publica libros de filosofía en verdad admirables. ¿Qué pueden significar éstos? Quieren ser tan sólo un llamamiento a las existencias concretas. Se abstienen de demostrar o invocar leyes, principios o necesidades universales. Nos dan consejos, esclarecimientos putativos o posibles. Prestan ayuda a los que se ven sumidos en los afanes de este drama de la existencia. La filosofía de Jaspers no pretende otra cosa sino "apelar a nuestro ser auténtico".[22] Sus consejos o sugestiones se guardan mucho de entrometerse en el terreno de la decisión, que queda libre y nuestra.[23] Media, necesariamente, una insuperable distancia entre el esclarecimiento propuesto de la existencia y la realidad misma existentiva. La filosofía no va más allá de la invitación y de la ayuda, en orden a modelar y comprender una existencia, que ha de dejar toda filosofía muy lejos detrás de sí.[24]

La filosofía nos *incita*, nos *despierta*. Tiene un límite absoluto: "Que una filosofía sea existentiva, es, a decir verdad, un imposible."[25] Sólo el hombre, sólo *este* hombre, es.

Queda así bien definido el fin perseguido por Jaspers; pero es manifiesto que este fin está constantemente amenazado y, nos atreveríamos a añadir, oscila en equilibrio inestable entre dos insuperables contradicciones.

Porque, por un lado, la filosofía de Jaspers, como tentativa de es-

14 "... die *Existenzen* sind. . . *nicht Teile oder Glieder* eines wissbaren *Ganzen*" (*Philosophie*, I, p. 265). Sobre el sentido de *Existenz*, cf. *supra* p. 257, nota 10.

15 "Existenz ist das, was ich nur sein, nicht sehen oder wissen kann" (*Philosophie*, II, p. 16). "Sein der Existenz ist keine objektive Kategorie" (*Ibid.*, II, p. 22).

16 "Ich bin ich selbst, wo ich mich nicht mehr zurückziehe hinter einen objectiven Standpunkt, den ich nur vertrete, und wo, wie ich selbst, so die andere Existenz mir nich mehr Objekt werden kann" (*Ibid.*, I, P. 147).

17 "*Existenzerhellung*. . . wird Sprache des Einzelnen zum Einzelnen" (*Ibid.*, I, p. 31).

18 *Ibid.*, II, 203.

19 *Ibid.*, III, 114.

20 K. Lehmann, *op. cit.*, p. 46.

21 *Ibid.*, p. 46.

22 Jaspers no habla sino "in indirekten Apell zu eigentlichen Seibstsein" (K. Lehmann, *op. cit.*, p. 47).

23 Jaspers, *Vernunft und Existenz*, p. 48.

24 K. Lehmann, *op. cit.*, p. 48.

25 Jaspers, en *Bull. de la Soc. Franç.*, p. 197.

clarecer la existencia, debe modestamente ceder el paso a otros métodos extraños a la filosofía, que por su profundidad e intensidad aventaja mucho en potencia luminosa a toda exposición filosófica.[26] Ante esas existencias, la filosofía se siente desarmada y tan inferior que se ve reducida a proclamar su nulidad, su vacuidad, su *inexistencia*.

Mas, por otro lado, inversamente, se ha de reconocer que una filosofía, por muy respetuosa que quiera ser con la existencia, por el hecho mismo de hablar e intentar esclarecer algo, no puede menos que suponer una *cierta estructura general de la existencia.*[27] Puede maldecirla cuanto quiera, pero la implica inevitablemente, porque todas mis palabras estarán vacías de sentido, si no admito de hecho que una cierta estructura de existencia es común a mi interlocutor y a mí mismo. Esta filosofía se ve obligada a admitir una tesis contraria a sus mismas afirmaciones fundamentales. A despecho de su intención formal, la filosofía de Jaspers no podrá contentarse con ser puramente existencial, es decir, según el vocabulario y la intención de Heidegger, debe procurar extraer el ser de la existencia. Mas he aquí —al menos para Jaspers— un nuevo peligro; porque, como se ha dicho con toda decisión, "si semejante filosofía fuera concebible, ¿no correría el riesgo de esfumarse en una teoría general de la existencia, de donde toda particularidad, toda historicidad, toda existencia, quedarían desterradas?"[28] ¿Cómo no responder afirmativamente a esta pregunta de Jean Wahl?

*

Bien informados ya acerca de la posición de Jaspers respecto de Heidegger, vemos que éste se equivoca al pretender que Jaspers "deja a un lado",[29] si no la ontología en general, al menos la ontología de la existencia humana. Jaspers, es cierto, rechaza esta cuestión en principio; pero de hecho no puede sino verse obligado a considerarla y a darle una respuesta implícita; el tenor de ella importa poco al presente debate.

¿Cuál es, por su parte, la posición de Heidegger? Repite incansablemente que su intención es dilucidar el sentido del ser en general. *"Die Frange nach dem Sin von Sein soll gestellt werden."*[30] Y más recientemente aún ratificaba esta intención.[31]

Pero si Jaspers se ha visto llevado más allá de lo que él quería, bien puede ser que Heidegger no haya llegado tan lejos como se prometía.

26 J. Wahl, *Ibid.*, p. 172. Wahl cita a Van Gogh, Rimbaud y Nietzsche. Claro es que estos ejemplos podrían multiplicarse.

27 K. Lehman, *op. cit.*, p. 51.

28 J. Wahl, *op. cit.*, p. 162.

29 *Ibid.*, p. 193.

30 SZ 5, 230 y *alibi.*

31 *Bulletin, op. cit.*, I, p. 193.

Así estos dos adversarios, en principio, se encuentran unidos por la fuerza de los hechos. Hemos mostrado cómo Jaspers, rechazando toda metafísica, se ve forzado a elaborar esa forma restringida de ontología que es la teoría de la estructura de la existencia humana. Ahora nos toca mostrar cómo Heidegger, tratando de superar la ontología del *Dasein,* en orden a formular una ontología del ser en general, en realidad no logra alcanzar esta ontología, debiendo contentarse con la primera. Jaspers, franqueando los límites que se había señalado, y Heidegger, no logrando alcanzar las fronteras que se había propuesto, llegan, finalmente, a un mismo punto.[32]

Desde el momento que Heidegger se interroga sobre el sentido del ser en general, advierte que esta cuestión no puede ser resuelta sino por un existente de cierto tipo, el *Dasein,* el hombre. Se sigue de aquí que toda respuesta al primer problema dependerá, al menos en parte, de los medios y capacidades del existente interrogante. Un buen método impone, por consiguiente, despreciando el círculo vicioso, que parece insinuarse,[33] una investigación preparatoria y preliminar sobre el ser del *Dasein,*[34] bien entendido que no se trata sino de una introducción, y que la metafísica del ser en general sigue siendo el principal objetivo.[35]

En realidad, *Sein und Zeit* sólo trata de esta cuestión previa.

Esta posición del problema metafísico tiene íntimo parentesco con la propuesta de Kant. También Kant, persuadido de las dificultades e incertidumbres inherentes a la metafísica, viene a preguntarse si estos problemas no imponen una cuestión previa: ¿qué derecho y qué capacidad tiene el hombre para plantear los problemas ontológicos? Heidegger mismo nos lo dice: para Kant, el problema fundamental de la metafísica es una cuestión y una investigación antropológicas, una cuestión e investigación que versan sobre la naturaleza del hombre.[36]

De Kant a Heidegger hay, sin embargo, un cambio importante. Kant admite desde el primer momento que, siendo la edificación de una metafísica obra exclusiva de la razón, bastará previamente a toda ontología preguntarse por la capacidad de la razón del hombre para que aquella cuestión preliminar quede resuelta. Heidegger rechaza enérgica-

32 Con esto queremos decir que ambos terminan en una teoría de la estructura, del ser de la existencia humana. No pretendemos de ninguna manera —cuestión aquí no planteada— que estas dos teorías sean idénticas por su contenido.

33 SZ 7, 314. El círculo consiste en que se interroga sobre el ser del *Dasein* con mira a plantear el problema del ser en general. Ahora bien, no se puede saber lo que es el ser del *Dasein*, sin alguna presunción tocante a la naturaleza del ser en general.

34 SZ 7, 114, 313.

35 SZ 183.

36 "Die kantische Grundlegung ergibt: Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen, d. h., Anthropologie" (KM 196).

mente este presupuesto; niega que la filosofía pueda ser negocio de la razón pura, porque en ésta no tiene ninguna fe; lo que el hombre piensa no puede ser independiente de lo que el hombre *es*; hay una correlación directa y total entre las luces de un ser y este ser mismo. Nuestra investigación preparatoria, limitada a la razón pura, se detendría a medio camino. La capacidad metafísica del hombre no podrá ser dilucidada completamente sino a costa de hacer cuestión de su ser mismo. Sólo una antropología filosófica, desarrollada en toda su amplitud, puede servir de fundamento a la metafísica.[37]

Mas, ¿cómo sabe Heidegger de antemano que una simple teoría del conocimiento no podrá satisfacer a sus intenciones? Antes de haber incoado su investigación, ¿cómo sabe que las facultades y potencias cognoscitivas del hombre son dependientes de su condición ontológica global? He aquí, indudablemente, uno de los postulados que Heidegger juzga inherentes a toda filosofía.[38] Queremos creer que la práctica de la analítica existencial suministrará la prueba de esta subordinación. Sin embargo, nos atrevemos a afirmar que desde el momento en que Heidegger decide suspender la posibilidad de la metafísica de los resultados, no ya solamente de una analítica del conocimiento, sino de una analítica existencial, desde este momento, decimos, la dependencia de la metafísica respecto de esta analítica es una afirmación gratuita.

¿Dónde buscar el origen de esta convicción previa? Evidentemente, en el hecho de que ya desde antes de la composición de *Sein und Zeit*, Heidegger posee una determinada concepción de la existencia y del ser. El mismo lo confiesa.[39] ¿Por qué, empero, esta concepción y no otra? Con otras palabras: ¿cuáles han sido las influencias determinantes que obran en la formación del pensamiento filosófico de Heidegger? Muy pronto responderemos a esta pregunta; hemos querido solamente formularla en este momento, en que se presenta en toda su importancia.

Volvamos al hilo de nuestro discurso. Ya lo hemos advertido: la analítica existencial, sacando a luz la estructura y el ser del *Dasein*, debe autorizarnos a plantear y a resolver la cuestión del sentido del ser *en general*. Pero es un hecho también que esta etapa última y capital no ha sido aún abordada por nuestro autor. *Sein und Zeit* no traspasa los límites de la investigación previa. Sus conclusiones y resultados relativos a la *posibilidad* de la metafísica no llegan a ser objeto de una tesis expresa: *a fortiori* se ha de decir esto de la metafísica misma.

Dicho sin ambages, sí o no: ¿las conclusiones suministradas por

[37] Heidegger dice "dass nur eine philosophische Anthropologie die Grundlegung der eigentlichen Philosophie, der Metaphysica specialis übernehmen kann" (KM 198).

[38] SZ 310.

[39] *Ibid.*

Sein und Zeit relativas al ser del hombre autorizan la elaboración de una metafísica? Y si es así, ¿cuál ha de ser esta metafísica? He aquí el punto central de nuestra discusión.

Respondamos primeramente con Heidegger: *Sein und Zeit*, nos dice, permite la posibilidad de una metafísica. No obstante esto, por razones que no pueden ser del dominio público, sus conclusiones y la metafísica que de ellas fluye no han sido todavía publicadas (ni lo serán tal vez jamás). Tal es el sentido de las declaraciones hechas por el mismo Heidegger en 1937.[40]

La respuesta, sin embargo, de los comentadores e historiadores es casi unánimemente negativa. Sus razones, es verdad, son muy diversas. Muchos están de acuerdo en ver en Heidegger un filósofo casi puramente existentivo, a la manera de Jaspers, para quien la preocupación de una metafísica está prácticamente olvidada o teóricamente destruida. Con reservas y matices varios, favorables o desfavorables, son de este parecer: F. Heinemann, A. Delp, J. Pfieffer, J. Kraft, G. y K. Lehmann. Por su parte, J. Wahl se pregunta también "por lo que Heidegger nos aporta acerca del ser propiamente dicho".[41] R. Berthelot es más afirmativo: cree que el carácter "estético" del pensamiento de Kierkegaard y de todos los "kierkegaardianos" se opone radicalmente a una posición metafísica.[42] Por lo que hace a C. Hoberg, éste va más lejos aún, y denuncia, a veces con un tono displicente, el carácter puramente biográfico de la filosofía heideggeriana.[43]

En realidad –y es permitido hacer uso aquí de conversaciones privadas–, sólo conocemos a Eugen Fink, que afirma incondicionalmente la posibilidad de una metafísica heideggeriana; pero no nos parece que sea capaz de indicar, ni siquiera a grandes líneas, cuál podrá ser esa ontología.

Nuestra opinión personal es formalmente negativa; inmediatamente tratamos de fundarla.

Respondamos ahora con una advertencia preliminar. La discusión presente, se dirá, supone un determinado concepto de la ontología, sin el cual este debate acerca del valor de Heidegger como metafísico carece de sentido. ¿Cuál es entonces este concepto? Reconocemos el pleno derecho de esta objeción; permítasenos responder por ahora que nuestra concepción de la metafísica surgirá con claridad suficiente del debate entablado, y con ello nos creemos dispensados de hacer de ella una exposición en forma.

[40] Cf. sobre este punto *Bulletin, art. cit.*, p. 193. Por otras vías hemos obtenido una confirmación de estas declaraciones.

[41] *Ibid.*, pp. 193, 195.

[42] *Ibid.*, p. 186.

[43] S. Hoberg, *op. cit.*, p. 94, nota 9.

19. HEIDEGGER Y LA METAFISICA

Heidegger, como sabemos, llama metafísica al conjunto de cuestiones y respuestas relativas al sentido del ser en general.

Precisemos estos términos: ¿qué significa para Heidegger *ser*? ¿Qué entiende por su *sentido*?

Intentaremos definir exactamente estas dos palabras, así como también estas otras, que tienen con aquéllas parentesco más o menos estrecho, a saber: *esencia, existencia, existencia humana, existente en bruto.* Hablemos claro: nuestras definiciones valdrán *en principio,* porque no se puede ocultar que *de hecho* el uso que Heidegger hace de estas palabras no es siempre estrictamente unívoco, usándolas a veces en sentidos y acepciones más o menos próximas o interferentes.

La palabra esencia (*Essenz*) aparece muy raras veces en Heidegger. Cuando la emplea designa al conjunto de determinaciones que la observación científica (no la filosófica) descubre como característico de un existente. La zoología, por ejemplo, enumera las determinaciones que forman la esencia de la especie caballo. El estudio de las esencias está reservado a las diversas ciencias de la naturaleza y del espíritu. No interesa a la filosofía, y, menos aún, a la metafísica; pero las supone, sin embargo, porque la constitución de un determinado campo científico es una operación que tiene su origen en la trascendencia.[1] En efecto, toda ciencia, cuando aborda el problema de la estructura de su objeto, se ve remitida, en último análisis, al problema más fundamental de la estructura del ser en general,[2] problema que no es ya puramente científico, ni puede ser tratado por las ciencias, aun tomadas en el sentido más amplio.[3]

1 SZ 363.
2 SZ 9-10.
3 WGr 77.

La palabra existencia (*Existenz*) tiene originariamente una significación muy especial y restringida. *No se aplica sino al hombre,* y, más exactamente, no al *hecho* de que el hombre *existe,* sino solamente a una cierta característica (no experimental) de este existir: que *el hombre existe como ser que está siempre anticipándose a sí mismo.* La *Existenz* designa la anticipación de sí, es decir, no la totalidad del cuidado, sino solamente uno de los tres elementos constitutivos de éste.[4] De hecho, sin embargo, Heidegger designa frecuentemente el todo por la parte, y se sirve de la palabra *Existenz* como de simple sinónimo de cuidado. Así escribe inexactamente: *"Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz",*[5] frase tan frecuente como incorrecta. Lo exacto sería decir: *Das Wesen des Daseins liegt in der Sorge,* no siendo la *Existenz* sino uno de los elementos de la *Sorge* y no la *Sorge* entera.

La palabra *Sein* es en extremo difícil de definir con precisión. No se refiere ni a la esencia ni a la existencia; designa exclusivamente *el ser del existente, la manera como un existente es.* Ejemplos: *Zuhandensein* es el *Sein* del existente-instrumento; *Vorhandensein* es el *Sein* del existente-cosa; la *Sorge* es el *Sein* de este existente que se llama *Dasein.* El *Sein* de un existente, por tanto, no es el producto de las determinaciones positivas, que posee (su *esencia* en la acepción vulgar), y, menos aún, la realidad bruta de su existir. El *Sein* es la manera como el existente existe, el ser de su existencia.[6]

Este sentido, cierto en principio, resbala con frecuencia hacia alguna de las acepciones que acabamos de excluir. Hay en Heidegger en este punto una dificultad ya notada por muchos comentaristas y nada fácil de solucionar.

La palabra *Seiendes*[7] (el existente en bruto) designa –fuera de toda determinación– el hecho de que *un existente está ahí.* Un hombre, una cosa, un instrumento son *Seiendes.* Al contrario, el tiempo y el mundo, por ejemplo, no lo son.

La distinción *Seiendes-Sein,* tan fundamental en principio, no está en la realidad siempre plenamente salvaguardada. Unas veces vemos que Heidegger enriquece y amplía el campo luminoso del *Sein* a expensas de la oscuridad caótica del *Seiendes.* Otras, por el contrario, cede a la

4 Recordemos que el cuidado se define: "Sich-vorweg-schonsein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden. Damit sind die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins ausgedrückt: im Sich-vorweg die Existenz, im Schon-sein-in... die Faktizität, im Sein-bei... das Verfallen" (SZ 249-250).

5 SZ 42. Cf. también 117, 133, 231, 298, 314, 318.

6 E. Levinas dice muy bien: la ontología, el estudio del *Sein* "s'attaque, dans l'objet étant, à la signification même du *fait qu'il est* et à son mode spécifique d'être" (art. cit., p. 399; *Ibid.,* 402).

7 Se encuentra también, pero más raras veces y en el mismo sentido, *Seiendem.*

tentación inversa, tendencia que se acentúa, sobre todo en sus últimos escritos, y esto de la manera más arbitraria. Arbitrariedad, por otra parte, inevitable, pues bien miradas las cosas no se puede hablar de la existencia bruta, del *Seiendes,* sin destruirla como opacidad radical. Desde el momento que yo la constituyo en sujeto de alguna enunciación, se transforma en *Sein.* La distinción *Seiendes-Sein* no es sólo difícil de mantener en la práctica, sino que es, a nuestro parecer, teóricamente insostenible, porque toda distinción supone la determinación de dos dominios perfectamente delimitados. Pues bien, desde el momento que la existencia bruta se convierte en un mínimo de mundo discernible, o simplemente "cernible", deja de ser ininteligible, para ser de hecho el ser de lo existente. Todo lo que se puede discernir como manifiesto de un *Seiendes* pertenece inevitablemente, por lo mismo que es objeto discernido, al ser del existente, al *Sein.* Contradictorio es pensar el *Seiendes* teniéndolo por un puro caos. Su simple designación destruye su opacidad.

En realidad, Heidegger mismo pasa frecuentemente del *Seiendes* al *Sein.* A. Sternberger ha denunciado con vigor un ejemplo particularmente grave de este arbitrario resbalar de conceptos.[8] Vamos a resumirlo por la singular importancia del caso.

Heidegger observa que todo hombre es capaz y está obligado a decir *yo,* lo que nuestro autor expresa técnicamente diciendo: el *Dasein* es *Jemeinigkeit,*[9] es un *Selbst.*[10] El paso insensible del *Seiendes* al *Sein* aparece aquí típicamente. Vamos a demostrarlo.

Cuando, hablando de mí mismo, me designo por *yo,* me refiero a una "realidad" absolutamente única, incomunicable e inefable. Heidegger se complace en reconocerlo con la mayor insistencia. Es menester concluir que la palabra *yo* es signo de una realidad que echa sus raíces en la existencia bruta. Mi individualidad, por lo tanto, está por encima –anteriormente– de todo discurso posible. Tal es el tema que propugna, por ejemplo, toda la dialéctica heideggeriana de la muerte.

Esto, sin embargo, lleva a una afirmación de carácter totalmente diferente –y, a su vez, completamente ilegítima– que se puede enunciar así: *todo Dasein es ipseidad; la ipseidad pertenece al ser mismo del Dasein.* El paso del *Seiendes* al *Sein* es flagrante. Las palabras *yo* e *ipseidad* no son, en efecto, de manera alguna sinónimas. La primera se refiere a un *dato concreto,* individual por excelencia; la segunda designa un *carácter abstracto y general.* La ipseidad no es el *individuo,* sino la naturaleza de la *individualidad.* Ahora bien, Heidegger establece su tesis

8 A. Sternberger, *op. cit.,* pp. 24, 33.

9 SZ 42, 53.

10 SZ 318, 375.

sobre la naturaleza de la individualidad (todo *Dasein* es *Jemeinigkeit* y *Selbst*) en el momento mismo que declara desprovista de sentido esta idea de naturaleza, siendo como es todo individuo fundamentalmente inefable.

No es posible, por tanto, esquivar estas dos conclusiones (más adelante volveremos sobre ellas): *1*) el paso del *Seiendes* al *Sein,* subrepticiamente practicado por Heidegger, es siempre ilegítimo; *2*) la posibilidad práctica de este tránsito, de derecho imposible, pone de manifiesto que la distinción *Seiendes-Sein* es artificial. Si se da un caos en bruto es necesario desentenderse de él; si de él hablamos –aunque sea erróneamente– es que no era verdaderamente un puro caos.

La palabra *Dasein* significa en Heidegger un hombre determinado en cuanto existente en bruto.[11] He aquí de nuevo el mismo insensible paso. *Dasein,* las más de las veces, significa el *existente humano* en general.[12] Pero es evidente que no puede darse *Seiendes* en general.[13] La disyuntiva es clara: o *Dasein* significa tal existente humano en bruto y en particular, o bien no puede designar un *Seiendes.* De hecho, *Dasein* designa en Heidegger ya *mi Dasein,* ya la existencia humana en general, como también se dan casos en que *Dasein* se refiere a una *propiedad de la existencia humana en general.*[14]

Este equívoco, que confirma nuestro pesimismo acerca de la distinción *Seiendes-Sein,* ha sido ya subrayado repetidas veces.[15] Volviendo a la carga Seternberger añade con severidad que no puede ser juzgada excesiva: eliminada esta ambigüedad, todo el sistema de Heidegger cae por tierra.[16]

La palabra *Sinn* (sentido) designa, finalmente, lo que está articulado en el proyecto o esbozo de la interpretación, su contenido organizado.[17] El concepto de sentido engloba todo lo que permite articular formalmente la interpretación y la explicitación.[18]

11 "Dieses Seiende, das wir selbst je sind. . . fassen wir terminologisch als Dasein" (SZ 7).

12 Este sentido sale al paso en cada página de SZ. En especial, en locuciones como éstas: Die Fundamentalanalyse des Daseins (p. 41), die Analytik des Daseins (*Ibid.*), primitives Dasein (p. 50), die Grundverfassung des Dasein (p. 52). . .

13 Es lo que quiere insinuar, sin duda, el empleo del participio sin artículo.

14 Esto ocurre cuando Heidegger utiliza la expresión "Dasein *im* Menschen" (KM 224).

15 Cf. A. Sternberger, *op. cit.,* pp. 18, 22, 24, 25; K. Lehman, *op. cit.,* p. 13; G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* pp. 296-297.

16 "Würde man die beiden. . . wiedersprechenden. . . Bedeutungen auseinanderlegen, so würde das Ganze zerfallen" (A. Sternberger, *op. cit.,* p. 26).

17 "Was im verstehenden Erschliessen artikulierbar ist, nennen wir Sinn" (SZ 151).

18 "Der Begriff des Sinnes umfasst das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert" (SZ 151).

Siendo la interpretación exclusiva del *Dasein,* se sigue de aquí que sólo éste puede conferir un sentido, y que nada tiene sentido sino en relación con él.[19] Los otros existentes no tienen sentido sino en cuanto significados por el *Dasein* y relativamente. Todo existente que no sea del tipo *Dasein* debe ser considerado como en sí mismo desprovisto de todo sentido.[20]

Dadas estas explicaciones, volvamos al problema de la metafísica. Esta es, como dijimos, la doctrina o ciencia (filosófica) que versa sobre el sentido del ser en general. Podemos decir con pleno derecho que la metafísica consiste en la interrogación sobre el contenido formal de lo que el hombre, el *Dasein,* proyecta como constitutivo del ser en general.

El *Dasein* es un existente en bruto, entre otros muchos. *"Seiende. . . inmitten von Seienden seiend."*[21] Se distingue de todos los otros existentes en bruto por su capacidad de trascendencia, es decir, por su capacidad de constituir, de comprender una inteligibilidad, un ser.[22] Por lo que toca al origen de este poder y de esta necesidad, es ésta una cuestión insoluble. Nos encontramos ante el misterio del hecho. Definiendo con más precisión esta aptitud, habremos de concebirla como idéntica a la proyección y anticipación de sí. Todos los existentes en bruto serán integrados –al menos en principio– en la proyección del *Dasein,* y por este medio revestidos de un sentido y de un ser. Existente en bruto, inmerso en el caos del existir, el *Dasein* tiene el don propio y exclusivo de dominar este caos, de elevarse por encima de él.[23] Este don es la *Seinsverständniss* (inteligencia del ser), por la cual el desorden original cede su lugar al orden. Este orden se establece por la anticipación y la proyección de sí, por la continua creación de lo *futuro.* Gracias a esa anticipación, que el *Dasein* desarrolla de sí mismo, los otros existentes toman puesto en el conjunto inteligible y el caos se convierte en *cosmos,* en mundo.

Esto nos lleva, acercándonos más a nuestro propósito, a conclusiones de la mayor importancia. La metafísica no es una ciencia abstracta, es el desarrollo mismo de la existencia humana. En el hombre no hay

19 SZ 151.

20 Desde entonces "muss alles Seiende von nicht-daseinsmässiger Seinsart als unsinniges, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden" (SZ 152).

21 KM 224.

22 "In der transzendenz bekundet das Dasein sich selbst als des Seinsverständnisses bedürftig" (KM 226).

23 El *Dasein* es de suyo "Hinaussein über das Seiende" (WM 20). Es curioso notar que en una perspectiva enteramente diferente R. Le Senne ve igualmente el origen de la metafísica en nuestro poder de dominar las situaciones concretas en las que está encerrado, prestándoles un sentido. Cf. Le Senne, *La condition humaine et la métaphysique. Etudes philosophiques,* Gante, 1939, p. 44.

tránsito del ser al conocer; le basta tomar conciencia del ser que engendra, superponiéndolo al existente en bruto.[24] Según una profunda consideración de C. Hoberg, la afirmación del ser en general es idéntica al desarrollo del ser del hombre. La analítica de la existencia humana no es una simple preparación, sino el contenido mismo de toda metafísica.[25]

La filosofía, desde este momento, no es sino la *re-invención* de lo que realizamos y cumplimos por nuestra existencia misma. Tal es la metafísica.[26] El fin de esta ciencia filosófica que nos brinda una ontología es, por consiguiente, hacer brotar en nosotros un nuevo recuerdo (*Wiedererinnerung*) de lo que nuestra existencia cumple por sí, eso que ahora está disimulado, esquivo, bajo la costra de la existencia cotidiana, claveteado en un mundo *ya* hecho.[27]

Esto trae consecuencias incalculables: la metafísica es necesariamente finita. *Toda metafísica es inevitable y exclusivamente una metafísica de la finitud.*[28] No puede ser absoluta. Porque no es sino el rodar de una existencia que no es absoluta, no siendo como no es dueña de su origen ni de su fin, ni de ningún estado presente de modo pleno. La existencia viene de la nada y allá vuelve. Su consumación, la metafísica, no podrá recibir de ningún lado vigor de absolutez, puesto que lo absoluto se le escapa por todas partes.

Más aún, el hombre no es fuente de metafísica *sino porque es finito*. Si no estuviéramos sumidos y desbordados por el caos de los existentes en bruto, toda cuestión sería superflua y vana, pues nada entonces habría que resolver o aclarar. ¿De dónde la necesidad de tender sobre el caos una red de luz —esto es, la metafísica— si no fuéramos finitos? El hombre es metafísico, no a pesar de su finitud, sino precisamente por razón de ella.

Esto impide que la metafísica pueda presentarse como una ciencia *ne varietur*, absolutamente constructiva y necesaria. Su origen y naturaleza no le permiten profesarse, aun bajo la modesta especie de conocimiento de la finitud, como absoluta y verdadera en sí (*eine an sich wahre absolute Erkenntnis der Endlichkeit*).[29] Problemática de lo finito, idéntica a la contingencia del hombre, la metafísica debe permanecer, por esencia, contingente. Contingencia que se afirma, la metafísica no puede nunca afirmarse como la única posible, como necesaria. Por un extraño giro de las cosas, las vicisitudes de la ontología en el curso de la historia —de las cuales se ha hecho tantas veces argumento contra ella— resultan ahora la prueba de su autenticidad.

24 "Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten" (WM 24).

25 C. Hoberg, *op. cit.*, p. 9. Esto lleva a Hoberg a mostrar que la posición heideggeriana del problema fundamental no deja de tener estrechas relaciones con Hegel (*Ibid.*, p. 107). Ambos están de acuerdo en ver el ser en la forma de desarrollo, evolución.

26 "Metaphysik ist nichts, was von Menschen nur 'geschaffen' wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwerfung, *geschieht* im Dasein als solche. Die 'Metaphysik' ist das *Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Menschen überhaupt geschieht*" (KM 232, cursivas de A. de W.)

27 KM 224-225.

28 KM 226-227.

La discusión de esta tesis se encierra toda ella en esta frase de C. Hoberg: considerar al hombre como el ser en general es la tesis fundamental por la que la filosofía de Heidegger triunfa o sucumbe.[30]

Cuando se le pide cuenta de los fundamentos de esta chocante afirmación, Heidegger hace apelación a los principios mismos del método fenomenológico. Este prohibe toda enunciación no manifiesta en la experiencia (en sentido lato). Ahora bien, la experiencia, de dar fe a Heidegger, no sólo revela el abandono y la finitud del hombre, sino también que él es la fuente de toda inteligibilidad. Finalmente, y esto no es lo menos grave, la experiencia no nos suministra ninguna indicación acerca del origen de los existentes, las cosas (comprendido en ellas el hombre), de manera que toda cuestión sobre este punto es insoluble. Heidegger nos advierte, con tono indiferente y como de paso, que de problemas tales como el de la creación[31] y el de Dios[32] es inútil esperar una solución filosófica. No responden a una cuestión filosóficamente inteligible. Si la experiencia filosófica está capacitada para describir la génesis de lo que tenemos bajo los ojos, es decir, de los existentes dotados de ser, está, por el contrario, completamente desarmada para todo intento de escrutación de los existentes brutos en sí mismos. Sobre este punto, el filósofo queda invitado a redactar un proceso verbal de mera carencia de datos y a renunciar definitivamente a toda cuestión ulterior.

Creemos que esta posición suscita dos dificultades insuperables. La primera proviene de la distinción *Seiendes-Sein*. Esta distinción, como hemos visto, no es de ninguna manera evidente, ni claramente definida, ni exactamente observada. Es, en verdad, contradictoria, pues toda delimitación del existente en bruto implica, por lo mismo, una cierta inteligibilidad de éste. Por otra parte, la oposición del *Seiendes* al *Sein* no tiene sentido sino en razón de su total ininteligibilidad.

Esta contradicción no se puede esquivar, y de hecho, siempre que nuestro autor habla del existente en bruto, no puede menos de tratarlo

29 KM 229.

30 "Das Sein des Menschen als das Sein überhaupt ist die Grundthese mit der die heideggerschen Philosophie steht und fällt" (*op. cit.*, p. 9).

31 KM 210.

32 WGr 98, nota 1.

como inteligible. El *Dasein*, por ejemplo, es un existente en bruto, cuyo ser es la *Sorge*. ¿Pero qué hay en el *Dasein* que Heidegger no trate de explicar por la *Sorge*? ¿Queda algún residuo irracional? ¿En qué difieren en el fondo los términos *Dasein* y *Sorge*? No se olvide, empero, que esta seudodistinción es de una importancia capital, pues sólo a ella debe Heidegger esta facultad de *licenciar* los problemas, que rehusa resolver.

Porque si todo *Seiendes* se recupera en el *Sein*, ¿qué razones hay para rechazar las tesis del idealismo absoluto? Sólo la resistencia radical, presuntamente opuesta por el existente en bruto a la proyección del inteligible, aleja a Heidegger del idealismo absoluto.

La distinción entre un existente ininteligible y un ser inteligible se destruye, por consiguiente, a sí misma; es imposible formularla a título de tesis filosófica. Quiérase o no, la filosofía se ve obligada a afirmar la inteligibilidad en principio de todo lo que toca.

La segunda dificultad recae sobre la naturaleza de la inteligibilidad. Para Heidegger, *Verstehen*, la interpretación, es capacidad de proyectar posibilidades. Así, pues, la posibilidad humana proyectable es el principio de toda inteligibilidad. Comprender equivale a proyectar en el cuadro de las posibilidades del hombre. Admitida esta tesis, se sigue lógicamente, como Heidegger lo reconoce: *1*) que no hay inteligibilidad sino relativa al hombre, siendo éste la medida del inteligible puro; 2) que todas las cuestiones acerca del origen y fin son ininteligibles, puesto que origen y fin no son de ninguna manera posibles de estar a disposición nuestra; son, para usar el léxico heideggeriano, no posibilidades proyectables, sino posibilidades de mi imposibilidad. Dos grandes tesis se enfrentan aquí: o entender es lo mismo que *anticipar el ser posible*, o entender vale tanto como *aprehensión del ser real*. En el fondo de esta disputa late la querella entre la primacía de lo posible sobre lo real, o inversamente. Heidegger toma partido cuando dice: lo posible aventaja a lo real, *"Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit"*.[33] A esta confesión, que se le escapa incidentalmente (porque Heidegger no descubre de buena gana los verdaderos fundamentos de su pensar), se puede responder, de acuerdo con la tradición, que la idea de lo posible no surge en el hombre sino como consecuencia de la idea de lo real, dependiente de ésta; y que todo conocimiento de lo posible expresa relación a algún conocimiento de lo real. La intelección apunta primero a lo real y, por derivación, a lo posible.

Así, si la intelección tiene por objeto primario lo que *ya es*, es necesario admitir que es *aprehensión* y no *proyección*. La esencia del comprender humano –no decimos del comprender en general– consiste en la aceptación, al menos momentánea e inicial, de lo que *está ya ahí*, no

[33] SZ 38.

en una creación proyectada de lo posible. Creemos, volviendo al lenguaje de nuestro autor, que el modo temporal fundamental del comprender es el pasado, no el futuro.[34] La intelección es un *volver sobre*, no un *lanzarse hacia adelante*; es retorno, no anticipación, al menos en su momento inicial y esencial. Y ya desde ahora podemos decir con pleno derecho que, aun cuando nuestra tesis no incluyera formalmente el valor trascendente del conocimiento humano, sin embargo no lo excluye, mientras que Heidegger, limitando de antemano la intelección a la proyección de posibilidades humanas, rechaza ese valor radicalmente. Nos haría falta tan sólo demostrar para ello que la aprehensión de lo real como real implica una sumisión a principios y valores que sobrepasan el dato inmediato, lo cual nos confiere el derecho y el poder de plantear y resolver cuestiones que trascienden la experiencia; pero esto nos aparta de nuestro propósito actual.

Esperamos que estas notas habrán esclarecido el problema de la metafísica en Heidegger. Si, según la concepción unánimemente aceptada, la ontología está constituida por una serie de enunciaciones, de las cuales el hombre no puede ser la medida, entonces creemos que no hay ni puede haber en Heidegger nada que se parezca a una metafísica.

Se objetará, por cierto, que *Sein und Zeit* es un libro inacabado y que nada sabemos de las páginas que un día habrán de completarlo.

Creemos que, de hecho, *Sein und Zeit* es una obra perfectamente terminada. Nada esencial deja en suspenso. Verdad es que se puede pensar que la "metafísica", en el sentido heideggeriano de la palabra, sea susceptible de recibir algún día el complemento de una dialéctica de los modos del ser, tal como se derivan del ser de nuestra existencia, complemento cuyas bases y datos ya ofrece *Sein und Zeit*. Pero es lícito pensar también que la razón principal del silencio observado por Heidegger desde 1927 es la imposibilidad en que se encuentra de elaborar una verdadera continuación metafísica de *Sein und Zeit*, cuyas salidas están todas bloqueadas.

Por lo mismo, no hay que admirar que en ciertos escritos ocasionales de estos últimos años surjan orientaciones y tendencias totalmente diversas. Parece como si, a partir de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Heidegger se encaminara hacia una filosofía más preocupada del *Seiendes* que del *Sein*. Aquello, lo originariamente puro incognoscible, se presenta ahora como centro buscado de la especulación, engendrándose así poco a poco una filosofía de la tierra y de lo dionisíaco, cuyos orígenes hölderlinianos y nietzscheanos son evidentes. Volveremos más adelante sobre esto.

[34] SZ 337, 340, 346, 350.

Damos así por terminado el problema de la metafísica de Heidegger. Establecida nuestra conclusión, nos queda ahora otro punto a tratar. Intentaremos a continuación enjuiciar no ya las *pretensiones existenciales* de Heidegger, sino los *temas existentivos* de que hace uso. Porque nadie duda de que Heidegger tiene razones *existentivas* para todas las enunciaciones que sobre la naturaleza de la metafísica encontramos en *Sein und Zeit*.

20. LOS TEMAS EXISTENTIVOS DE LA FILOSOFIA DE HEIDEGGER Y SU ORIGEN

§ *I. El método descriptivo*

Los temas existentivos, que son la base de la filosofía de Heidegger, son, en principio, suministrados por la pura descripción de las situaciones existentivas del hombre. Tal es la pretensión general de la fenomenología y tal es también la de Heidegger.

Lo que se muestra *(das Sichzeigende)*[1] es el objeto de las encuestas fenomenológicas, si bien es verdad que lo que hay de más profundo y esencial en las cosas no es siempre lo que se ofrece a una primera mirada, sino que está con frecuencia recubierto u oculto; la fenomenología bien entendida debe en estos casos tratar de descubrirlo.

Sin grandes reservas, nos atrevemos a proclamar nuestra poca fe —más sinceramente, nuestra total desconfianza— en la posibilidad de una descripción pura en materia de existencia y situaciones existentivas.

Todos los autores advierten unánimes —y el lector les dará, sin duda, en ello la razón— que estas descripciones de pretendida neutralidad están viciadas por presupuestos filosóficos y aun morales, hasta el punto que G. Gurvitch ha podido decir fundadamente que la fenomenología heideggeriana tiende a convertirse en una pura dialéctica,[2] que es más bien *posición* que no descripción. Quién sea el culpable de estas interpretaciones, fácil es de determinar. Heidegger mismo piensa que no es posible describir la existencia concreta sin disponer de antemano de una concepción de la existencia.[3] El problema de la descripción se presenta entonces bajo un aspecto muy diferente. No se trata ya de descri-

1 SZ 28.
2 *Op. cit.*, pp. 222, 228, 230, 233.
3 SZ 310, 312, 313.

bir situaciones existentivas para informarse acerca de lo que es la existencia, sino pura y exclusivamente para probar una teoría preconcebida.

Con esto queda muy aminorado el prestigio y la importancia de la descripción. Pero esto no basta; debemos dar un paso más: es menester reconocer que una descripción de la existencia, sea cual fuere, confirma siempre y necesariamente la idea que uno quiera formarse de ella. Es una prueba que no falla nunca, es decir, que no prueba nada.

La concepción que uno se hace del ser de la existencia es, en efecto, un elemento, un modo y un factor de esa misma existencia.[4] Ya lo hemos visto; lo que caracteriza al *Dasein* es que comprende el ser y *se* comprende.[5] Integrándose su comprensión del ser en su existencia, no podrá menos de ver la existencia tal como la concibe. La descripción se encuentra así reducida a un papel de simple ilustración.

Desde este momento fuerza es confesar –y Heidegger lo confiesa–[6] que la filosofía existencial o existentiva gira dentro de un círculo que le es peculiar. Asimismo habrá que considerar la filosofía como un esfuerzo, con el cual tratamos de pasar de una concepción *no* o *mal* informada de la existencia a una concepción bien informada, pero no fundamentalmente diferente.

Dicho esto, la crítica debe concluir que es ocioso e ineficaz discutir las descripciones existentivas de Heidegger. Se podrían acumular, sin dejar de admirar como se merece la extrema perspicacia del autor, innumerables observaciones de pormenor y de fondo. Basta para esto colocarse bajo una luz diferente. Siempre, en último término, se vendrá a parar en esta misma objeción fundamental; a una concepción de la existencia se podrá siempre oponer otra, sin que se pueda esperar de la pura descripción existentativa posible una fórmula de compromiso o de concordia.[7]

No será, por consiguiente, objeto de nuestro estudio el contenido de las descripciones presentadas por Heidegger; pretendemos llegar a algo más esencial, al origen y primer brote de la concepción de la existencia que les sirve de base.

Digámoslo con claridad: no todos los elementos de esta concepción pertenecen a la filosofía en el sentido técnico de esta ciencia; muchos, los más importantes, sin duda, son de índole religiosa. Más aún: creemos que aquéllos se subordinan francamente a éstos en el sentido de

[4] SZ 312. La idea de que el existente no podría poner su existencia problemáticamente a prueba se encuentra también en los fundamentos del existencialismo de G. Marcel.
[5] SZ 160, 200, 231, 312.
[6] SZ 315.
[7] Se sacará también esta conclusión de las "*Notes sur l'existence*", de Jean Wahl, en *Tijdschrift voor philosophie*, nov. 1940, pp. 587-595.

que los elementos propiamente filosóficos tienen por cometido propio, unas veces servir de expresión, otras de refutación de dificultades de orden no estrictamente filosófico.

Las influencias filosóficas que se descubren en Heidegger son, en verdad, muy numerosas. Difícilmente se las podría citar a todas ellas; por lo demás, esto sería de mediocre utilidad para nuestro propósito, puesto que se trata siempre de influencias *dominadas*. Lo prestado ha sido siempre *elegido*, no por sí mismo, sino por su aptitud –en la mayor parte de los casos previa alguna deformación–, para hacer resaltar o vencer dificultades, que ya en sí mismas son asunto personalísimo de Heidegger.

Kant, Fichte, Hegel y Husserl merecen especial mención. Hemos citado ya estos nombres en lugar oportuno; pero no estará de más recordar siquiera en dos palabras la aportación respectiva de cada uno.

Heidegger se inspira en Kant al concebir el mundo como totalidad de los inteligibles, tomando con ello, a su vez, algunos elementos de la teoría kantiana de la idea.

Fichte interviene –*mutatis mutandis* también– por la importancia concedida a la idea de proyección.

Hegel suministra a Heidegger la idea de que el ser y la metafísica no son "una cosa" para aprender, sino un proceso en desarrollo.

Husserl presta a Heidegger, con las limitaciones indicadas, el método y técnica empleados por nuestro autor.

Sin embargo, las influencias más importantes, aquellas a las que Heidegger apela con preferencia (sería grave error decir que las *sufre*), son las de Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey.

§ *II. Dilthey*[8]

La influencia de Dilthey –a la que hay que añadir la del conde de York y de Simmel– es en la apariencia la más importante de las que obran sobre Heidegger. Porque Heidegger, de hecho muy superior a Dilthey en amplitud y profundidad de pensamiento, ha encontrado en él una atmósfera general, y para muchas cuestiones una problemática en extremo propicia a sus propios designios, de los cuales Dilthey jamás tuvo conciencia alguna, aunque tal vez se pueda decir de ellos que están en la trayectoria de su pensar llevado hasta sus últimas consecuencias.

La gran idea de Dilthey, su tema constante, consiste en oponer radicalmente los existentes del tipo cosas o naturaleza a los existentes (o

[8] Renunciamos al orden cronológico para atenernos al orden de importancia de los temas suministrados por estos diversos autores.

al existente) del tipo que Dilthey llama *vida*, entendida como sinónimo riguroso de "sujeto", de "espíritu", de "alma", de "conciencia"; porque el problema o aspecto propiamente biológico del hombre (y *a fortiori* de los animales y vegetales) nunca ha interesado a Dilthey.[9] Exagerado sería ver ahí un gran descubrimiento, pues en fin de cuentas esta oposición es la base de toda la filosofía moderna. Dilthey, sin embargo, contrario en esto a la mayor parte de sus predecesores, no se da por satisfecho con sólo proclamar el principio de esa oposición. Ha visto que toda diferencia en el modo de ser entraña a su vez, y necesariamente, una diferencia no menos radical en el modo de inteligibilidad. No basta enunciar la heterogeneidad de la conciencia (de la vida) y de las cosas; es necesario, además, evitar la anulación de este descubrimiento pensando un espíritu como se piensa una cosa. Este fue el error de Descartes y de sus sucesores, para quienes el *sum* del *cogito* es pensado exactamente de la misma manera que el *est* de la *res*.[10] Dilthey no solamente *ha visto* esta pluralidad de tipos de inteligibilidad correspondientes a la pluralidad de los modos de ser, sino que ha intentado *ponerla en obra*. En realidad de verdad ha pensado el espíritu de diferente manera de como se piensa la cosa.

He aquí una primera adquisición, de la que Heidegger se aprovecha en gran escala. Sin Dilthey hubiera, sin duda, Heidegger negado que todo existente deba existir como algo dado *(Worhandenheit)*, pero hubiera indudablemente también triunfado con más dificultad sobre las naturales tendencias del espíritu; no hubiera logrado tan completo éxito en el pensar el *Dasein* sin tener para nada en cuenta las leyes y modalidades lógicas válidas solamente para la *Vorhandenheit*.

Ahora bien, esta idea proporcionará a Heidegger una posición de combate particularmente favorable contra las filosofías –y teologías– que ataca, puesto que éstas son siempre vulnerables al reproche de concebir todo ser según el tipo de lo dado *(Vorhandenheit)*.[11]

La aplicación de lo dicho es estupenda e inmediata. Dilthey ha demostrado que entre los procesos lógicos válidos solamente para la *Vorhandenheit* (y, por ende, inaplicables al *Dasein*) figura la noción de causalidad. Lo cual permite a Heidegger insinuar con una prudencia no exenta de firmeza: las ideas de causa primera y de creación aplicadas al existente humano son filosóficamente inteligibles.[12] Esta conclusión, en ningún sentido de la causalidad en esta materia, es reforzada aún más

[9] C. Glock, *Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*, Berlín, Junker und Dünnhaupt, 1939, 24.
[10] SZ 183, 311.
[11] SZ 49, 93.
[12] KM 210; WGr 98, nota 1.

por el hecho de que Dilthey niega enérgicamente, si bien en forma menos sutil que Heidegger, todo más allá, toda *Henseitigkeit* de la vida (de la conciencia) tomada en su conjunto.

Examinemos con mayor precisión el modo de inteligibilidad bajo el cual Dilthey concibe la conciencia.

Comienzan aquí las dificultades, porque Dilthey no admite apercepción directa e integral de la conciencia. A la conciencia, según él, no se puede llegar sino a través de manifestaciones que no la descubren exhaustivamente. No tenemos, en efecto, conciencia de nuestra pura conciencia. Se tiene conciencia de *alguna cosa*, y no puede haber conciencia sin *objeto* de conciencia, como, por otra parte, tampoco puede haber objeto sin conciencia del mismo.

Es necesario admitir que la vida se manifiesta bajo la forma de una totalidad, en la cual conciencia y objeto están íntima y estructuralmente unidos. Dilthey, lo mismo que Heidegger, rechaza absolutamente la tesis de la conciencia *representativa*,[13] es decir, que la conciencia tenga por función *reproducir* en sí, no se sabe cómo, el modelo o imagen de una cosa independiente, de la cual se estuviera totalmente separada. Vivimos siempre, desde el primer instante, una realidad inseparable de nosotros mismos. No hay realidad sino para mí, ni hay yo sino en relación con una realidad.

Esto coloca a la ciencia, y más aún a la filosofía, en postura desairada. Porque toda verdad tiene su fuente, al menos parcialmente, en la impresión vivida *(Erlebnis)*; pero, por otra parte, todo saber se aleja de la impresión individual a medida que progresa más y más. ¿Cómo alejarse entonces de la fuente sin desertar y hacerla traición, cómo pasar legítimamente a afirmaciones universales?

Difícil problema, que Dilthey va a hacer insoluble. Porque se podría pensar que la aparente oposición de la impresión *(Erlebnis)* y de su objeto es, en realidad, la misma oposición que existe entre la impresión y su significación. Objeto de conciencia y significación presente a la conciencia parecen ser términos sinónimos.

Esta tesis –la cual Husserl suscribiría sin duda– va, sin embargo, a apartarse muy pronto y con resolución del husserlianismo ortodoxo, por cuanto que Dilthey tratará de demostrar que la significación de una impresión es inmanente a ésta. Con tal arbitrio espera poder eliminar el aspecto trascendente de la conciencia, que parecía haber concedido al principio.

Es indiscutible, piensa Dilthey, que el sentido de una impresión particular no puede ser captado gracias a esta sola impresión. Si en este

[13] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V. III.

momento tengo conciencia de un árbol, la significación *árbol* que atribuyo a esta aparición no está constituida por esta impresión única. Esa significación depende de la experiencia precedente de innumerables impresiones del mismo orden, y será, a su vez, completada y modificada por la experiencia subsiguiente. La significación de una impresión particular no se puede aislar en la totalidad de la experiencia; no es una unidad ideal de significación (*cene ideale Bedeutungseinheit*),[14] que dé forma a esta impresión y se imponga desde fuera, como un todo perfecto y ya dado que se capta de una vez. Lejos de ser trascendente a la impresión, el sentido de una impresión se presenta más bien como el producto de impresiones sucesivas. Una significación está ligada a la totalidad (de las impresiones) del sujeto que la concibe.[15] Toda impresión particular recibe su significación de un conjunto de impresiones.[16]

Es, en fin de cuentas, la oposición impresión-significación superficial, como resultado que es de arbitrarios *cortes* operados en la vida consciente. Desaparece cuando, como es justo, se evita el aislar las impresiones entre sí. La oposición no existe sino entre la significación y una impresión determinada. Debe desaparecer para dar lugar a una concepción de interdependencia de todas las impresiones, y ésta se justifica plenamente desde el momento que se considera que cada una de las impresiones recibe su sentido de la totalidad de las impresiones experimentadas, y que, a su vez, cada una de llas contribuye a determinar el sentido de todas las ulteriores impresiones. Muy bien dice Glock a este propósito: "Los análisis de Dilthey no tienden, como los de Husserl, a dejar en libertad una intencionalidad dirigida sobre un objeto. Su intento es más bien sacar a la luz las relaciones que unen las diversas impresiones a la totalidad de nuestro flujo vital (de conciencia), y, por encima de éste, a la conciencia única de todos los hombres. Por esto la significación de una impresión no puede ser determinada sino por la totalidad de la persona que la concibe."[17]

No es menester poner de relieve cuán extraño es este proceso lógico que, de la trascendencia de *una* signficación respecto de *una* impresión, concluye la inmanencia de esa misma significación a la *totalidad* de las impresiones. El lector, sin embargo, habrá comenzado a descubrir aquí el origen de la concepción heideggeriana de la interpretación (*Verstehen*), y por qué esta concepción tiende a reducir toda comprensión a un

[14] C. Glock, *op. cit.*, p. 57.

[15] "Bedeutung hängt mit der Totalität des auffassenden Subjektes zusammen" (W. Dilthey, GS, VII, 230).

[16] "Jedes eizelne Erlebnis ist von einem Ganzen bedeutungsvoll zusammengenommen" (*Ibid.*, VII, 235).

[17] Cf. Glock, *op. cit.*, pp. 57-58.

proceso radicalmente circular. Dilthey es el primero[18] en adelantar la tesis de que las diversas impresiones (*Erlebnisse*) no son una serie de eventos discontinuos y separables, sino *un* flujo, una unidad esencial. De donde resultará enseguida esta idea típicamente heideggeriana; no se comprende sino lo que uno es, y uno es lo que comprende. Comprensión del ser y ser son integrados en un mismo círculo, y entre ellos se establece un intercambio continuo. Vemos también aquí justificada la tesis de que el conocimiento del hombre no es una facultad independiente de su existencia, sino una función de ésta.

De la misma manera, reflexionando sobre la tesis de Dilthey, se llegará a la conclusión de que el hombre es, ante todo, un ser histórico, *es* una historia, puesto que cada uno de los momentos de su existencia y de su conocer no tienen sentido, sino gracias a todos los demás, pasados y futuros.[19] La existencia –habla siempre Dilthey– implica un inacabamiento permanente, que no termina sino con la muerte. Sólo la muerte aporta un sentido total y definitivo de mi vida y de cada una de mis impresiones.[20] No será por lo mismo exagerado decir que para Dilthey también, aunque menos profunda y radicalmente que para Heidegger, la existencia humana es una existencia en orden a la muerte (*Sein zum Tode*).

Resulta, sin embargo, de todo lo dicho que toda significación es irrevocablemente personal.[21] Mas entonces, ¿en qué queda la posibilidad de la ciencia, y más en particular de la filosofía? Dilthey tratará de eludir la dificultad por medios que tienen mucho de ejercicios de acrobacia. Heidegger desdeña usar tales procedimientos; prefiere, como hemos visto, dejar la dificultad sin solución real.

Para Dilthey, todos los hombres participan de una misma "vida" fundamental. *La vida (das Leben)* es una unidad común a todos.[22] Flotamos en la misma corriente de conciencia. Es tan verdad esto, que

[18] Ciertamente, esta tesis es por excelencia bergsoniana, pero dudamos, a pesar de algunas citas y alusiones, de que Heidegger tenga de Bergson un conocimiento profundo.

[19] Dilthey, GS, VII, 140.

[20] "Man müsste das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile festellbar wäre. Man müsste das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen" (Dilthey, VII, 233). O también: "Erst im letzten Augenblick eines Lebenz kann der Uberschlag über seine Bedeutung gemacht werden, und so kann derselben momentan am Ende des Lebens aufreten" (*Ibid.*, p. 237).

[21] "So scheint es doch, so angesehen, immer nur ein Singulares, unser eigenes Lebens zu sin, von dem wir im Erleben wissen. Es bleibt ein Wissen von einem Einmaligen" (*Ibid.*, 141).

[22] Se puede comparar esto con el *Mitsein* de Heidegger. Cf. SZ 120, 384.

para Dilthey el descubrimiento de sí mismo está indisolublemente ligado al descubrimiento de nuestra semejanza con el prójimo.[23] Esta comunidad de los vivientes garantiza el principio de analogía y el derecho al conocimiento simpático.[24] Si *mi* vida, en el fondo, es *nuestra* vida, esto lleva a pensar que los sucesos y significadiones de cada conciencia particular, salvo siempre su irreductible valor personal, ofrecen, sin embargo, entre sí analogías precisas. Además, en virtud de la misma comunidad fundamental, será también posible y legítimo un cierto conocimiento por simpatía *(Einfühlung)* de lo que otros sienten.

Estos dos medios permiten esbozar una interpretación *(Verstehen)* del otro, del prójimo, y esto supuesto podemos también esperar que las expresiones de nuestra propia existencia serán comprendidas —analógicamente, sin duda, pero realmente— por todos los hombres: adquisición ésta de capital importancia para la constitución de un saber "objetivo".

Esta esperanza está mucho más fundada respecto de la ciencia que de la filosofía, porque los objetos de la primera pertenecen a un dominio de la experiencia, la percepción, donde la capacidad de expresión y los derechos de la analogía entran en juego con su máximo efecto, implicando prácticamente la identidad de las significaciones de todos los hombes. Además, la sustitución en estas materias de lo cualitativo por lo cuantitativo aumenta sensiblemente los medios de mutua inteligencia.

Las posibilidades de la filosofía, cuya misión propia es expresar la vida misma, son, por el contrario, mucho más precarias. Primero, la adecuación de la expresión a la experiencia; en segundo lugar, la identidad de las experiencias es aquí muy limitada. Dilthey ve en la diversidad de las filosofías un remedio a esta situación.[25] Quizá, piensa él, tomadas en conjunto, y gracias a las innumerables experiencias que tratan de expresar, logran dar una expresión adecuada de la vida.

Esta apelación al relativismo no fue la última palabra de Dilthey. Con plena sinceridad reconoció más tarde que no hay medio alguno de fundar filosofía y ciencia sobre la sola experiencia interior.[26] Se opera aquí en Dilthey una evolución y cambio de línea de ataque, que es también para nosotros de considerable importancia.

Renunciando a expresar la vida a partir de la experiencia individual de cada uno, Dilthey cree que la vida misma viene en nuestra ayuda dejando en libertad espontáneamente sus propios "productos"; productos que la reflejan mucho más fielmente de lo que pudiera hacerlo ninguna observación interior. La vida se expresa espontánea y adecuadamente en las manifestaciones del arte y de la cultura.[27] Tarea propia de la filosofía será ahora penetrar en estas expresiones la esfera del *espíritu objetivo*, a fin de encontrar en ellas la vida que manifiestan.[28] La filosofía será así una hermenéutica del arte y de la cultura. Dilthey, sin embargo, se muestra aquí, a nuestro juicio, un poco olvidadizo de sus propias objeciones, porque toda la cuestión se concentra ahora sobre mi derecho y mi capacidad de interpretación de las manifestaciones absolutas de la vida, lo cual nos lleva, infaliblemente, a las dificultades anteriores. Pero lo que es de mayor interés para nosotros es subrayar este recurso al método *hermenéutico*, que es a la letra el mismo que Heidegger reclama para sí.

Dilthey queda, pues, irremediablemente dislocado entre su deseo de fidelidad a lo concreto y su voluntad de obtener de este concreto una filosofía de pretensiones universales.[29]

Dilthey, en definitiva, no obstante su aguda conciencia de las aspiraciones que animan a la filosofía contemporánea en general y a la de Heidegger en particular, no ha podido señalarse sino un completo fracaso; y esto por faltarle una doctrina acerca de la *esencia de la vida*. Concedió al positivismo de la observación interior tales privilegios, que se ha visto convertido en su esclavo. No quiere saber nada *a priori* de lo que la vida *es*, de manera que sus inducciones ni se refieren a nada ni verifican nada. Heidegger, por el contrario, dispone desde el primer momento de una concepción general de la existencia, que le sirve de guía en el dédalo de las manifestaciones existentativas, a las cuales apela tan sólo para confirmar su teoría, sin dejar por esto de reconocer lealmente que tal confirmación es un círculo. Se podría decir que Dilthey, preocupado de evitar el círculo, fracasa al tratar de establecer el sistema, mientras que Heidegger elabora el sistema a costa de las leyes del pensamiento lógico.

Nuestra conclusión coincide con la del mismo Heidegger; a Dilthey le falta una *problemática de la vida*.[30] Parece no echar de menos las bases especulativas, que dan al pensamiento de Heidegger la apariencia de un monumento bien construido. Heidegger se sirve de Dilthey en tanto descubre en él un instrumento favorable para la expresión de su propio pensamiento; pensamiento infinitamente más profundo que el

[23] "Durch die ganze Auffassung der geistigen Welt geht solche Grunderfahrung der Gemeinsamkeit hindurch, in welcher Bewusstsein des einheitlichen Selbst und das der Gleichartigkeit mit den Anderen, Selbigkeit der Menschennatur und Individualität miteinander verbunden sind" (*Ibid.*, 141).
[24] Sabido es que estas últimas palabras han sido combatidas por Heidegger.
[25] Cf. Glock, *op. cit.*, p. 99.
[26] *Ibid.*, p. 102.

[27] *Ibid.*, p. 104.
[28] *Ibid.*, p. 111.
[29] *Ibid.*, p. 167.
[30] SZ 46, 209.

de Dilthey, infinitamente más metafísico en sus *ambiciones*. Heidegger se ha aprovechado del trabajo de zapa iniciado por Dilthey, y por cuyo efecto comenzaron a vacilar los fundamentos de la ontología, sin dejar, por otra parte, de ocultar hasta qué punto era precaria y débil la contrapartida positiva suministrada por su aliado. Aquí comienza la verdadera y propia labor de Heidegger.

§ *III. Kierkegaard*

La relación de Heidegger con Kierkegaard es de naturaleza totalmente diferente. En Kierkegaard precisamente encuentra Heidegger esa concepción general de la existencia que de modo tan lamentable se echa de menos en Dilthey. Esa concepción será reasumida por nuestro autor, con modificaciones en apariencia muy considerables pero en realidad poco profundas. El principal esfuerzo de Heidegger apuntará, sobre todo, a elevar la categoría de filosofía técnica la doctrina de Kierkegaard. Porque ésta, más que sistema filosófico propiamente dicho, es una *Weltanschauung*, o, más exactamente, una *Existenzanschauung*. Es cosa hace tiempo ya comprobada que en su aspecto filosófico la armazón de la obra de Kierkegaard es muy limitada y sumaria.[31]

Es, entonces, nuestra tesis que, supuestas las reservas ya formuladas, la concepción kierkegaardiana de la existencia es la misma que sirve de base a la filosofía existentiva de Heidegger.

¿Cuáles son los rasgos esenciales de la noción kierkegaardiana de la existencia? Se caracteriza, ante todo, por la absoluta repugnancia a ver en el hombre una *realidad susceptible de definición*. Descuida o prescinde de todo lo que pertenece al hombre en general, todo lo que permite reducirle a un *objeto* pensable; considera al hombre exclusivamente como potencial de interioridad, como sujbetividad pura.[32] La existencia humana tiene por "esencia" estar enteramente a disposición del que existe por esa existencia.

31 A propósito de Kierkegaard, Heidegger habla de "psychologische Exposition" (SZ 190, nota); y nota: "Die existenziale Problematik ist ihm aber. . . fremd" (SZ 235, nota). La misma observación en SZ 338, nota.

32 He aquí algunas observaciones tomadas de los notables *Etudes kierkegaardiennes* de J. Wahl: "Un hombre que es un individuo y no la humanidad, tal es el punto de partida de la filosofía de Kierkegaard" (p. 88). En Kierkegaard "el ídolo de lo puro subjetivo vuelve a encontrar su potencia" (p. 92). "El pensador no puede pensarse completamente sino destruyendo su existencia" (p. 115). "Hay una lucha a muerte empeñada entre el pensamiento abstracto y la existencia" (p. 116). "Cuanto más pensamos en el sentido de la filosofía racionalista, tanto menos somos, en el sentido en que Kierkegaard entiende la existencia" (p. 174).

El ser del hombre será lo que el hombre hace que sea, y no será sino esto solamente. Kierkegaard rechaza toda mirada desde fuera sobre la existencia, toda tendencia a examinarla como un objeto. Hablar del hombre como de un ser material, como de un ser que tiene cuerpo también,[33] o, si se quiere, como de un espíritu, origen de realizaciones materiales o de doctrinas comunicables relativas a una verdad objetiva y universal, he aquí, según Kierkegaard, otros tantos motivos para prescindir y aun para negar la originalidad de la existencia humana, su objetividad libre. Esta lo acapara todo de tal manera que para Kierkegaard se identifica pura y simplemente con el humano existir. La existencia no es solamente libre, subjetiva, capaz de elegir; es la *libertad*, la *subjetividad*, la *capacidad de elección*.[34] Esto nos permite ya comprender cómo la existencia no puede ser un estado, una situación estable provista de un estatuto definido, sino que debe afirmarse como una sucesión discontinua de actos.[35] No se da, pues, una naturaleza de la existencia, nada puede ser *enunciado de ella*, sino tan sólo esto: es una subjetividad libre. Lo que Kierkegaard llama *categorías* no serán, por ende, caracteres de la existencia, sino maneras de existir.[36]

Notémoslo ya desde ahora: a pesar de ciertas apariencias, Heidegger está de acuerdo con Kierkegaard en el afán de aminorar lo más posible el aspecto objetivo del existir humano. *Sein und Zeit* está totalmente impregnado de esta tendencia, de la cual, siguiendo a A. Sternberger, hemos ya denunciado una prueba flagrante en el insuperable equívoco establecido entre la idea general y objetiva del *Dasein* y el hecho concreto de *mi Dasein*. Descubriremos un nuevo indicio de la misma mentalidad si consideramos que Heidegger nunca ha querido abordar de frente el problema del *Dasein* como cuerpo. Verdad es que la respuesta parece obvia; limitándose a una analítica existencial, destinada simplemente a servir de introducción al problema de la metafísica, *Sein und Zeit* no tiene por qué abordar cuestiones tan concretas. Fuerza es,

33 "El concepto del hombre es espíritu, y no hay que dejarse engañar por el hecho de que se sostiene también sobre dos piernas. (Kierkegaard, *Werke*, edic. Gottsched-Schrempf, *I. Entweder-Oder*, pp. 58-59). Citamos siempre la misma edición, indicando volumen, página y título de la obra de Kierkegaard a que corresponde el volumen.

34 Cf. *WW, IV. Stadien aud dem lebensweg*, p. 223. "Toda existencia es elección" (J. Wahl, *op. cit.*, p. 118). "Existir es estar lleno de la pasión de la libertad" (*Ibid.*, p. 260). "Existir es elegir" (*Ibid.*, p. 361).

35 ". . . el ser personal sólo es realizable en sus actos, no tiene estabilidad objetiva alguna" (W. Perpeet, *Kierkegaard und die Frage nach einer Asthetik der Gegenwart*, Halle, Niemeyer, 1939, p. 52).

36 Cf. Perspect, *op. cit.*, p. 33.

sin embargo, reconocer que en más de un pasaje esta analítica da por resuelta la dificultad, sin explicitar jamás la solución adoptada.[37]

Se objetará, además, que "mi cuerpo" no se escamotea de ninguna manera, puesto que la *existencia encarnada* queda garantizada desde el primer momento por la ecuación siguiente: *existencia humana = ser- en-el-mundo.*

Pero es ésta una grave ilusión: el *Dasein*, que está en el mundo, es concebido como pura subjetividad, no como un ser de carne, mientras que, recíprocamente, *este mundo* es una forma de inteligibilidad y de ninguna manera un cosmos resistente.

Mejor diríamos que el mundo de *Sein und Zeit* es, desde más de un aspecto, el exacto "pendant" del Dios de Kierkegaard. Juega el mismo papel y acaba, igualmente, con el mismo fracaso. Examinemos más de cerca esta tesis capital.

Cuando Kierkegaard reduce el existir humano a un acto de elección, espera, sin embargo, poder evitar la soledad o solipsismo existentivo, que parecía ineludible, convirtiendo esa elección en opción en pro o en contra de un *otro* absoluto: Dios. Enlazando las ideas de subjetividad y trascendencia, Kierkegaard se esfuerza por huir de la afirmación de una subjetividad solitaria, a la cual le lleva tanto la inclinación natural de su pensamiento como también su índole temperamental.[38] Vano intento; demostramos a continuación que este *Otro* absoluto, con el que se pretende salvar a la subjetividad del solipsismo, no es sino un fantasma nacido de esta subjetividad misma, la cual, por ende, a pesar de todos esos esfuerzos, se queda irremediablemente solitaria.

Ahora bien, la subjetividad del *Dasein* heideggeriano está expuesta ante su mundo a las mismas desgracias que el creyente kierkegaardiano

37 Citemos a nuestro propósito este texto, donde la implicación es innegable: "Das 'Hier' eines 'Ich-hier' versteht sich immer aus einem zuhandenen 'Dort' im Sinne des entfernend-ausrichtend-besorgen-den Seins zu diesem. Die existentiale Raumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen 'Ort' bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein. Das Dort ist die Bestimmtheit eines innerweltlich Begegnenden. 'Hier' und 'Dort' sind nur möglich in einem 'Da', d. h. wenn ein Seiendes ist, das als Sein des 'Da' Räumlichkeit erschlossen hat" (SZ 132). Al referirnos ahora a esta implicación reveladora (*Erschlossenheit*) de la *Räumlichkeit* en el *Dasein* (que es en el fondo el problema del cuerpo), vemos que, para hablar por un momento en lenguaje clásico, no explica nada más que la formación del *sentimiento* del espacio en el *Dasein*, pero no la *existencia* de un espacio y, *a fortiori*, de un cuerpo. Hay aquí un nuevo equívoco, que se disimula fácilmente bajo la ambigüedad de las fórmulas, pero que no escapa a un examen atento.

38 Jean Wahl insiste en el vínculo establecido por Kierkegaard entre subjetividad y trascendencia (Cf. *Bulletin, op. cit.*, p. 161). Pero ve acertadamente que llevada hasta el extremo la posición de Kierkegaard, terminaría en el triunfo de la idea de subjetividad sobre la de trascendencia (Cf. *Notes sur l'existence*, en *Tijdschrift voor philosophie*, nov. 1940, p. 592).

cara a su Dios. Las condiciones e incluso el objeto de cada una de estas opciones son los mismos. La elección en Heidegger es, ciertamente, más sutil que en Kierkegaard, pues se presenta en dos planos diferentes. Primero se nos ofrece como oposición entre la autenticidad y la inautenticidad, y es entonces requerimiento de elegir *contra* el mundo, o, más exactamente, contra el olvido y la ilusión que son sus frutos. Pero la opción se presenta en un plano superior cuando, descubiertas ya las verdades últimas de la "metafísica", es necesario decidirse entre la aceptación de la finitud y el recurso a una trascendencia absoluta; y esta vez, rechazando toda falsa esperanza en la trascendencia, se habrá de optar por el mundo, libre ya de todo ilusorio y vano prestigio.

Mas, de la misma manera que el Dios de Kierkegaard no es sino un mito, el mundo de Heidegger tampoco es un existente que nos oponga una resistencia real. No es sino el tope de nuestra subjetividad, una prueba que ésta se propone en orden a su propia consumación. No existe en sí,[39] y, lejos de ser un trascendente, es tan sólo aquello que se constituye cuando el *Dasein* se trasciende a sí mismo.[40] En el fondo no ocurre otra cosa en Kierkegaard.

La existencia kierkegaardiana se reduce a una subjetividad libre, a un acto de elección, en pro o en contra de Dios; elección que la constituye enteramente. Sin embargo, la repulsa opuesta por Kierkegaard a toda objetividad en la esfera de la existencia implica, como consecuencia inmediata, que la opción no puede operarse por motivos objetivos o en razón del valor objetivo del término elegido. Kierkegaard afirma sin rodeos continuamente que el exisrente que escogiera una vía objetiva para llegar a Dios y tratara así de hacer a Dios evidente, se embarcaría en una empresa imposible y sacrílega, porque Dios, siendo el sujeto puro, no puede existir *sino para* una interioridad.[41] La opción en favor de Dios de no querer destruirse a sí misma como tal elección, no puede apoyarse en razones; éstas no podrían lograr otra cosa sino desnaturalizar el término escogido.[42] La elección no puede nacer sino de la fe, de una fe ciertamente absurda y paradójica.[43]

Esto supuesto, ¿cuáles son las categorías de la existencia cristiana tal como la concibe Kierkegaard?

Será *subjetiva*, puesto que no hay existencia sino en la subjetividad, y puesto que la existencia tiende a ponerse cara a cara de una subjetivi-

39 WGr, pp. 96, 97.

40 *Ibid.*, 82, 84, 96.

41 Cf. W. Lowrie, *Kierkegaard*, Oxford, 1938, p. 314.

42 Kierkegaard, *WW*, VII, *Philosophische Brocken*, p. 275.

43 "A quien quiere demostrar la creencia, le queda una cosa por aprender: es que no cree" (Wahl, *op. cit.*, pp. 127, 302). "Justificar la creencia sería destruirla" (*Ibid.*, p. 302).

dad pura que no puede objetivarse de ninguna manera. Será *opción* radical, puesto que ninguna razón la inspira y dirige; *pasión,* puesto que esta opción exige su entrega total y nada de ella se excluye del acto mismo de esa entrega;[44] *discontinuidad,* puesto que la existencia que escoge a Dios no puede transformar esta elección en una adquisición o en un estado, sino que debe permanecer como acto que es necesario renovar continuamente; y, por las mismas razones, la existencia será *devenir*, incertidumbre, riesgo.[45] Será, en fin, *soledad,*[46] puesto que no hay nada en la experiencia de otro que se me pueda comunicar para ayudarme o asistirme en la elección, que a mí exclusivamente me toca hacer.

Llegamos así a una conclusión tan diáfana como importante. Según Kierkegaard, la manera de mi elección, la manera como actúo, mi fe, superan en valor de modo absoluto la naturaleza de lo elegido, el contenido de mi fe. La tensión subjetiva engendrada por el acto de elegir, que es lo que me constituye en ser, vale implícitamente más que el término, naturalmente indefinible, objeto de mi opción.[47]

Henos aquí ante una ineluctable alternativa: o bien Kierkegaard afirma que en la elección de Dios hay contacto libre, vivido, de persona a persona, entre el existente elector y la subjetividad pura elegida, o bien el acto de elección es un esfuerzo que desemboca en el vacío, una tensión que se nutre de sí misma, sin otra salida que la proclamación de sí misma como tensión.

Mas es cierto que Kierkegaard nunca ha optado formalmente por el primer miembro de esta alternativa. Nunca apela a una experiencia de la subjetividad divina. Más aún, en ciertos momentos, al menos, ha declarado categóricamente que esa experiencia no era sino pura esperanza,

44 "Ninguna decisión vale, ni aun existe, independientemente de la pasión" (Wahl, *Ibid.*, p. 264). Cf. Kierkegaard, *WW*, XI, *Zur Selbstprüfung der Gegenwart*, pp. 138, 139.

45 "Existir es llegar a ser" (Wahl, *Ibid.*, pp. 265-266). "El existente estará... en un devenir constante" (*Ibid.*, p. 266). "Este devenir será un devenir discontinuo, hecho de saltos cualitativos" (*Ibid.*, p. 268). El hombre es para Kierkegaard, como explica muy bien Perpeet, salto y siempre salto, sin nunca asentar el pie en tierra firme. La objetiva inseguridad es la suprema verdad, dice Kierkegaard (*WW*, VI, *Philosophische Brocken*, p. 27).

46 J. Wahl, *op. cit.*, pp. 271, 272, 273. Kierkegaard, *WW*, VIII, *Die Krankheit zum Tode*, p. 80; XI, p. 63; XII, p. 59.

47 "Lo importante no es lo que el individuo escoja, sino el hecho que él escoja y se escoja a sí mismo" (Wahl, p. 261). "No hay verdad que sea verdad independientemente del esfuerzo del ser existente para pensarla y del tiempo durante el cual se ejerza este esfuerzo" (*Ibid.*, p. 276). "No se trata del *qué,* sino del *cómo*" (*Ibid.*, p. 278). Cf. Perpeet, *op. cit.*, p. 78 ss.

mientras que en otras ocasiones llega a pensar que es absolutamente imposible, y aun sacrilega.[48]

Desde este momento, no queda más que la segunda posibilidad. La elección en pro o en contra de Dios se convierte en un mito exánime; es tan sólo una fachada destinada a ocultar la soledad absoluta e insuperable de una subjetividad totalmente colgada de ese mismo mito.

Llegamos así otra vez cerca de Heidegger a esta nueva conclusión: el hombre de Kierkegaard, en cuanto que logra por la reflexión y la angustia arrancarse de las actividades puramente mecánicas, para asirse a sí mismo y contituirse en subjetividad, se ve abocado necesariamente a la nada absoluta. Tal es el término, si bien no literal, del pensamiento kierkegaardiano. Es puro espejismo la distinción que Kierkegaard se esfuerza con tanto afán por establecer entre la existencia estética, que es la voluntad de la nada y de la desesperación (en cuanto cabe que la

48 Las afirmaciones de Kierkegaard, tocantes a sus propias experiencias y creencias religiosas, son en extremo ambiguas, lo que tal vez basta para decidir el debate. Intentemos establecer algunos hechos. Por lo que se refiere a una eventual experiencia mística, sus negaciones son formales. Cierto, hay en él huellas de vocabulario místico, pero Lowrie, después de estudio serio, las hace remontar a una lectura de Böhme (*op. cit.*, p. 171), referencia que, por otra parte, situa curiosamente la cuestión. En cuanto a la experiencia mística en sí, Kierkegaard rechaza, como una tentación, prevalerse de ella (Lowrie, *op. cit.*, 172). Wahl piensa que Kierkegaard no es un místico (*op. cit.*, página 256). Llega a describir estados de ánimo de los cuales los místicos hablan, pero son precisamente los que los místicos califican de sequedad (Wahl, *op. cit.*, p. 406, nota). Kierkegaard sospecha ciertos gozos que pinta sin experimentarlos, y detrás de estos cuadros sentimos una "desazón profunda" (*Ibid.*, p. 407)

El problema de la fe es más complicado. Desde luego, está fuera de duda que durante su juventud Kierkegaard la perdió. Aún en 1846 (a los treinta y tres años, nueve antes de su muerte) escribe que no es cristiano (Lowrie, p. 51). Dos años antes, en el *Concepto de la angustia,* dice que había sido el poeta de la religión como el amante desgraciado se hace el poeta del amor (Lowrie, p. 416). El año siguiente (1845), el personaje principal de los *Estadios sobre el camino de la vida,* personaje que representa a Kierkegaard mismo, explica que su profundo conocimiento de las cosas religiosas es debido a la observación, no a la experiencia personal. Por lo demás, él mismo nos ha expuesto por qué no *podría* tenerla: "¿Tengo yo fe? De esto no tengo ninguna certeza inmediata; porque la fe es precisamente esta oscilación dialéctica que, en el temblor y el temor, no desespera, sin embargo, jamás. Es este cuidado infinito a propósito de sí mismo, este cuidado precisamente de saber si se tiene la fe; y este cuidado es la fe" (Wahl, *op. cit.*, p. 301; del *Libro del Juez,* que no figura en la edición de las *WW*). No nos queda sino hacer nuestras las conclusiones de J. Wahl: "Si Dios le ha negado la fe, le ha concedido verla por encima de sí, le ha reservado el papel de poeta de lo religioso" (*Ibid.*, p. 208), y, sobre todo, "amante desgraciado de la religión" (*Ibid.*, p. 439), su voluntad de estar "delante de Dios expresa, más que la presencia de una realidad, la voluntad de una presencia, la tensión del alma queriendo hacer aparecer nacido de ella, en ella, el objeto de sus encantamientos desesperados" (*Ibid.*, p. 441).

existencia estética pueda ser voluntad) y la existencia religiosa, que es voluntad de alcanzar a Dios. Siempre y en todos los casos lo elegido es la nada, ni puede ser otra cosa que la nada. En la oposición dicha entre la existencia estética y la existencia religiosa, siempre y necesariamente compete a aquélla decir la última palabra. La existencia religiosa, la elección de Dios, no es sino la elección de una nada camuflada. El sujeto que se eleva a la dignidad de sujeto por la intensidad de su reflexión interior se amuralla en la nada, la quiere, y no *es* sino por virtud de este mismo querer.[49]

El lector comprenderá ahora mejor nuestra tesis primera; la concepción general de la existencia es una misma e idéntica en Kierkegaard y en Heidegger, hecha abstracción del aparato sistemático que en el segundo recibe. Tampoco es exacto decir, si se atiende al fondo de la cuestión, que Heidegger ha laicizado a Kierkegaard.[50] Heidegger se limita a comprender a Kierkegaard, como éste, sin duda, *debe* ser comprendido. Ni se ha de conceder tampoco fácilmente, como pretenden Fritz Heinemann[51] y Jean Wahl,[52] que Heidegger ha invertido el acosmismo de Kierkegaard. El mundo de Heidegger no es un cosmos; es, como el Dios de Kierkegaard, una creación del hombre, sacada de la nada y destinada a ocultarlo, pero que ahora se presenta como tal. Hay entre las dos concepciones una identidad profunda.

La diferencia verdadera (abstracción hecha de las especulaciones sobre el caos primitivo, no concernientes al Heidegger de *Sein und Zeit*) estriba en el hecho de que Heidegger integra esa concepción en un sistema de filosofía técnica de perfección consumada, lo cual en Kierkegaard brilla por su ausencia.

49 Es lo que ha comprendido muy bien un contemporáneo de Kierkegaard, el obispo de Copenhague, Mynster. Interrogado a propósito del pensamiento de Kierkegaard, respondió: "Es un juego profano sobre temas sagrados" (Lowrie, p. 514). Es de notar que todavía no habían comenzado, cuando así hablaba el obispo, los ataques que contra él desencadenó Kierkegaard. Sin duda la noticia de esas palabras influyeron en su enemistad contra Mynster.

50 G. Kuhlmann, *Die Theologie am Scheidewege,* p. 26. Verdad es que el pensamiento de este autor es un poco ambiguo, pues escribe: "Heidegger despoja de la terminología teológica la interpretación de la existencia de Kierkegaard", lo que puede querer decir que Heidegger despoja a Kierkegaard de una terminología que no correspondía ya al pensamiento profundo de éste. Lo que parece confirmar otro pasaje del mismo: "Nada más equivocado que querer oponer a la filosofía de Hegel la religiosidad de Kierkegaard como la genuina explicación sistemática de la existencia trascendente, en cuanto es concebida como pensar. Existencia puede ser la soberbia de la trascendencia que se realiza a sí misma o la desesperación por la imposibilidad de tal realización" (*Ibid.*, p. 9).

51 F. Heinemann, *Neue Wege in der Philosophie,* p. 298.

52 J. Wahl, *op. cit.,* p. 455.

Establecido este punto fundamental, podremos todavía descubrir en cuestiones más particulares otras pruebas interesantes de esta comunidad de ideas, que liga a Heidegger con Kierkegaard.

Uno y otro admiten la distinción entre la existencia auténtica y la inauténtica. Para Kierkegaard, la primera es la existencia que ha tomado conciencia de sí misma como subjetividad libre y ejerce esta libertad en el acto de fe, que es su constitutivo. La segunda es la existencia —no verdadero ser— del hombre sujeto a la esclavitud de las diversas necesidades exteriores (materiales, animales y aun intelectuales), que le nivelan y universalizan. Es cosa comprobada; las descripciones que Heidegger da del *Man* coinciden con las que Kierkegaard da de la *plebs.*[53] Sin embargo, como hemos visto, autenticidad e inautenticidad están para Heidegger íntimamente relacionadas, como modalidades que son de una misma estructura fundamental;[54] son como los dos polos de un movimiento que es la existencia humana en cuanto tal. Kierkegaard, por el contrario, descuidando la ontología, no se preocupa lo más mínimo de establecer tal relación. Para él, la autenticidad es la existencia y la inautenticidad la inexistencia. No se pregunta jamás por el estatuto ontológico de esta "inexistencia", la cual, como Heidegger lo ha visto muy bien, es en su tanto una determinada manera de existir. Un hombre vacío de interioridad existe, en todo caso, de alguna manera. En su desdén de la inautenticidad y en su indiferencia hacia la metafísica, Kierkegaard siente por él soberano desprecio.

Heidegger se encuentra de nuevo con Kierkegaard cuando trata de demostrar que el hombre pasa de la inautenticidad a la autenticidad por medio de la prueba de la angustia.

Kierkegaard piensa, como Heidegger, que el exordio invariable de la existencia humana es la inautenticidad, que lo inauténtico es lo *primero.* Para Heidegger, la verdad se conquista a partir de la no-verdad[55] y la existencia resuelta se manifiesta en el llamamiento que nos arranca de los afanes del *Man.*[56] Kierkegaard pone en el origen de la existencia una especie de inocencia cuasi animal. Estado de ignorancia en que el hombre se entrega a la lucha o concurrencia de sus varios instintos. Mas he aquí que en el seno de esta ingenuidad, tal vez hasta feroz, brilla de repente en la conciencia el sentimiento de que no todo está permitido, de que todas nuestras necesidades y deseos no pueden ser satisfechos; aunque somos materialmente capaces de saciarlas, hay algo, sin embargo, que nos está prohibido.

53 *Ibid.*, p. 457.
54 SZ 176, 178.
55 SZ 222.
56 SZ 299.

De aquí nace la reflexión. Momento en que el hombre descubre en sí una fuente de libertad y de poder hasta ahora desconocida. Al mismo tiempo surge la idea de que algunos de estos poderes no pueden ser ejercidos, que no está permitido ponerlos por obra, aunque todavía no es evidente cuáles son las libertades prohibidas. De aquí el vértigo de la angustia. El hombre tiene ahora el sentimiento de que es capaz de quemar ciertos vínculos, de que dispone de libertades y de poderes terribles.[57] La importancia misma de esas prohibiciones, la ignorancia de su contenido, la impresión creciente de que su infracción será liberación verdadera, de que su transgresión será la prueba de nuestra verdadera libertad, todo esto desencadena en el corazón del hombre el torbellino que le precipitará en el pecado, sin resistencia posible. La angustia hipnotiza, fascina y, finalmente, obliga a la falta.

Esta falta, que es el pecado mismo, no debe confundirse con una simple transgresión de la ley. El que cede a las tentaciones de la angustia no se limita a sustraerse a una regla para sacar de ello algún provecho personal; ha querido ejecutar un acto prohibido precisamente porque estaba prohibido. Se esfuerza (y lo logra) por conquistar mediante el pecado la autonomía, la absoluta independencia de su propia existencia. Por la angustia y el pecado me afirmo como ser, como subjetividad libre de querer lo que no puede ser querido. El pecado me da el ser, constituye mi subjetividad. Mas por lo mismo, y esto es capital, mi acto toma forma de un desafío, de una aspiración a la independencia, de una rebelión contra alguien. Por el juego de la oposición dialéctica, el pecado da a un mismo tiempo valor a la grandeza de la existencia querida por mí y a la existencia que, ejercitando la libertad pecaminosa, he rehusado. Queriéndome a mí mismo,[58] he negado a Dios; pero Dios se me descubre en ese momento en que, afirmándome contra El, le rechazo. Esta paradoja no podrá ser eliminada sino por la paradoja de la fe. Este Dios, que he perdido, y debía perder, para llegar a ser yo mismo, y que no podía ganar sino siendo yo mismo;[59] este Dios destruirá la paradoja con el perdón de las faltas. Tenemos que creer que esta redención es la única salida posible. Sobre esta base desarrolla Kierkegaard su dialéctica del salto en la fe, doctrina que no interesa directamente a nuestro propósito actual.

Consideramos más de cerca las concepciones kierkegaardianas de la angustia y del pecado, de tan estrecha semejanza con las de Heidegger.

57 J. Wahl, *op. cit.*, p. 220.

58 "Nada más individual que el pecado, puesto que es el yo en cuanto yo" (J. Wahl, *op. cit.*, p. 231).

59 "Si el espíritu finito quiere ver a Dios, debe comenzar por ser culpable. Sintiéndose culpable se coloca delante de Dios" (*Ibid.*, p. 245).

La angustia, tal como Kierkegaard la comprende, es idéntica a la angustia de Heidegger, si bien su horizonte propio sea distinto. La angustia es lo que rompe la inmediatez, lo que hace aflorar el retorno hacia la interioridad subjetiva; tal es la tesis de Kierkegarrd.[60] La angustia, nos decía Heidegger, es lo que hace que la banalidad cotidiana se derrumbe,[61] lo que nos abre a nuestras posibilidades auténticas.[62] Puede surgir en todo instante,[63] todo lo presagia, aun el gozo más placentero es capaz de hacerla irrumpir repentinamente. La angustia se distingue del miedo en que nada determinado la provoca.[64] Es, según Kierkegaard, el descubrimiento de una posibilidad inaudita, el descubrimiento de la existencia como subjetividad libre.[65] El *Dasein* se siente poseído de la angustia al verse colocado ante alguna posibilidad de sí mismo. Verdad es que Heidegger añade y observa que el *Dasein* experimenta su angustia al verse cara al mundo como tal. Pero ¿qué es el mundo sino el producto de la trascendencia, en la cual el *Dasein* se constituye como ipseidad? La doctrina de ambos autores es la misma; la angustia nace de la apercepción repentina, en la ingenuidad cotidiana, de una determinada posibilidad, indefinible en términos de cosas; una posibilidad que, ejercida, me constituirá a mí mismo; nace de lo que hay de insólito, de violenta irrupción, en una perspectiva tal.

Esto nos dará a entender por que, según ambos autores, la angustia es aquello que por excelencia nos aísla e individualiza.[66]

Jean Wahl nos dice, es cierto, que "hay una gran diferencia entre el uso que Kierkegaard y Heidegger, respectivamente, hacen de la idea de angustia. Para Kierkegaard se trata de una angustia psicológica, de una nada que está en el espíritu. Para Heidegger, la angustia está ligada a un hecho cósmico, a la nada absoluta, sobre la cual se destaca nuestra existencia. De ahí la originalidad de Heidegger, aun en su teoría de la angustia, que a primera vista parece inspirarse totalmente en Kierkegaard.[67] Pero, por nuestra parte, ya quedan formuladas no pocas reservas sobre el carácter *cósmico* del mundo de Heidegger. La angustia ante

60 Kierkegaard, *WW*, V, *Der Begriff der Angst*, p. 36.

61 SZ 186, 343; WM 16-17.

62 SZ 188, 344.

63 "Der Ruf (el llamamiento de la conciencia que provoca la angustia) trifft das Dasein in. . . alltäglich-durchschnittlich besorgenden Sich-immer-schon-verstehen" (SZ 272) Kierkegaard, *WW*, VIII, *Die Krankheit zum Tode*, p. 22.

64 Heidegger, SZ 186. Kierkegaard: su fuente "es algo que es nada" (*WW*, V, p. 37).

65 Kierkegaard, *WW*, VIII, *Die Krankheit zum Tode*, p. 19.

66 Heidegger, SZ 187, 188, 343. Kierkegaard: "La angustia construye la individualidad" (J. Wahl, *op. cit.*, p. 247).

67 J. Wahl, *op. cit.*, p. 221, nota 2.

el mundo es siempre una angustia ante la posibilidad de ser uno para sí mismo, puesto que el mundo no es sino una cara del esfuerzo por la trascendencia, por el cual nos constituimos a nosotros mismos segregándonos de la nada.

Recojamos la confesión de Heidegger mismo: "Es Kierkegaard quien ha analizado con mayor penetración el fenómeno de la angustia" (*am weistesten ist S. Kierkegaard vorgedrungen in der Analyse der Angstphänomens*).[68] Heidegger, empero, añade a este elogio el reproche ya señalado de que la teoría kierkegaardiana se queda en lo puramente psicológico, sin ensamble real con ninguna ontología. Jean Wahl no vacila en decir, tratando de interpretar a Kierkegaard, que la existencia es "a la vez el más subido valor y el pecado".[69] La existencia es el más subido valor porque es el ser mismo y no hay para Kierkegaard otro ser sino el que se constituye en el acto reflexivo de la libertad. "No se da ser que sea objeto o cosa, no hay más ser qne el que se realiza en el acto personal constitutivo de ipseidad."[70] Un acto así, no solamente es el más subido valor; sino que es, a su vez, definidor único de todo valor, su absoluta medida.

Por extraña paradoja, este acto es también *el* pecado. Porque el hombre no se pone como ipseidad, ni se reconquista a partir de su inexistencia animal, sino bajo la impulsión y la atracción de una ipseidad pura que, al mismo tiempo, es rechazada. Descubriendo a Dios, el hombre se afirma como ser, pero afirmándose se quiere a sí mismo, se pone como yo ante la faz de Dios, y por lo mismo lo niega. Por la afirmación de sí mismo el hombre se enfrenta con Dios, le trata como de persona a persona, de libertad a libertad, y así tiende a destruirle. Dice Kierkegaard: "la medida de una ipseidad es siempre aquello respecto de lo cual se afirma como un *yo*".[71] El hombre no llega a ser sí mismo, el mismo que es plenamente, sino dirigiéndose contra Dios. El pecado es la voluntad de ser uno mismo; el drama, o mejor la tragedia, es que sólo esta voluntad nos hace ser. El pecado es lo finito, que reivindica su finitud, que la enfrenta ante lo infinito y pretende erigirla en valor autónomo. Se ha de medir su grandeza por el adversario a quien desafía. La verdadera grandeza de lo finito es desafiar lo infinito, quererse a sí mismo contra él.[72] Sólo quien posee un acto así *es* verdaderamente, y tal acto es el pecado.[73] El pecado proviene de la limitación de su que-

68 SZ 190, nota.
69 J. Wahl, *op. cit.*, p. 550, nota.
70 Cf. Perpeet, *op. cit.*, p. 76.
71 Kierkegaard, *WW*. VIII, p. 76.
72 Cf. Perpeet, *Ibid.*, p. 92.
73 Perpeet tiene plena razón al decir que, según Kierkegaard, el pecado de carne es un absurdo imposible. La carne *no existe*. "Al pecador pertenece... el espíritu" (Perpeet, *op. cit.*, p. 92).

rer.[74] No se piense en evitarlo; porque rehusa uno a ser sí mismo, cuando se ha tenido la revelación del poder-existir, no es menor pecado.[75] El cristiano es para Kierkegaard esencialmente pecado,[76] paradoja que lleva a Kierkegaard a la dialéctica de la fe.

Queda asentado que el pecado fundamental, *constitutivo del ser*, es la voluntad y la aceptación de la finitud. Recuérdese que tal era también la concepción heideggeriana de la falta (*Schuld*).

Heidegger subraya que la culpabilidad inherente al *Dasein* es anterior a toda acción culpable (*jeder Verschuldung*),[77] y que, por ende, no es susceptible de aumento, ni de disminución, ni de intermitencias.[78] El sentimiento de nuestra culpabilidad, nuestra "mala conciencia", es tan sólo un medio indicador de las acciones reprensibles que concretamente hemos cometido.[79] La verdadera falta, el pecado original del *Dasein*, consiste en ser el *fundamento de un ser sellado por la nada.*[80] El *Dasein*, limitado por el triángulo futuro-pasado-presente, no solamente es incapaz de sobrepasar sus límites, sino que los acepta positivamente en la existencia *resuelta*, resultando así el fundamento de su propia negatividad, eso que es su culpabilidad misma a la vez. El *Dasein* padece impotencia y finitud radicales, lo que Kierkegaard llamaba la "enfermedad de muerte" (*Krankheit zum Tode*).[81] El *Dasein* es una existencia finita que no puede alcanzar su ser auténtico sino con la aceptación de su finitud: éste es su mal y ésta es su falta. No se trata, por consiguiente, de un obrar pretérito delictivo, ni de la privación momentánea o definitiva de un ideal o de un bien; en realidad, "el *Dasein*, como tal, es culpable" (*das Dasein ist als solches schuldig*).[82] Su culpabilidad es insuperable e irremisible.[83] Para Kierkegaard, lo mismo que para Heidegger, el pecado es, por estas razones, la voluntad de aceptar y exaltar la finitud,

74 La idea de pecado es idéntica en Jaspers. Obrar es necesariamente limitarse; limitarse es pecar, pues es querer la finitud; no obrar es también obrar y por ende pecar (cf. *Philosophie*, II, 247). Mientras Kierkegaard se esfuerza por superar la paradoja del pecado necesario por la dialéctica de la fe, Jaspers se limita a afirmar el lapso necesario e insuperable de toda existencia.
75 Cf. Kierkegaard, *WW*, VIII, *Die Krankheit zum Tode*, p. 74.
76 Cf. Lowrie, *op. cit.*, p. 53.
77 SZ 291, 307.
78 SZ 305.
79 SZ 300,
80 SZ 283, 284, 305, 306.
81 K. Lehmann (*op. cit.*, p. 69) señala la identidad de la idea de enfermedad hasta la muerte en Kierkegaard y en Heidegger. El mismo autor está de acuerdo en reconocer que Kierkegaard y Heidegger profesan la misma concepción de la existencia (*Ibid.*).
82 SZ 285, 286.
83 SZ 285.

voluntad que es, a un mismo tiempo, constitutiva de nuestro ser. Pero mientras el pecador kierkegaardiano afirma y está obligado a afirmar esa finitud ante la infinitud de Dios, el pecador heideggeriano afirma y está obligado a afirmar la misma finitud contra toda ilusión de infinito. Mas, en todo caso, teniendo presente que el Dios de Kierkegaard no es otra cosa tampoco sino ilusión de infinito, salta a la vista que ambas fórmulas son, en realidad, equivalentes.

La noción de *temporalidad* nos descubre nuevas relaciones entre los dos filósofos que estudiamos. Aquí, sin embargo, es cuestión tan sólo de analogías, no de identidad. Porque en este punto la endeblez técnica de Kierkegaard es particularmente sensible. Kierkegaard ve con acierto que la idea de temporalidad tiene por misión satisfacer a ciertas necesidades; necesidades a su vez igualmente sentidas por Heidegger. Pero el filósofo danés no tendrá el vigor suficiente para responder con una doctrina de robusta trabazón a los problemas que entrevé. En los pormenores, su teoría de la temporalidad es oscura, incoherente, y a la postre no se podrá mantener en ella sino a costa de incesantes y considerables cambios. Heidegger, por el contrario, mostrará su capacidad para hacer justicia a las exigencias kierkegaardianas con una doctrina firme y precisa a su manera.

Kierkegaard, como Heidegger, está persuadido de que en sus últimas raíces la existencia es temporalidad.[84] He aquí un primer punto de capital importancia, que se presenta con perfiles aún más definidos cuando se advierte que Kierkegaard está también poseído de la convicción de que la verdadera naturaleza del tiempo no podrá ser captada por quien quisiera concebirlo como una pura sucesión de "ahoras". Porque entonces cada uno de estos *nunc* sería tan sólo un límite abstracto que se desvanecería al tratar de fijarlo. Ni con esa concepción se llegaría tampoco a explicar esta experiencia indiscutible: sentimos brotar el tiempo en el momento en que nos afirmamos como existentes. Es menester encontrar un punto de apoyo, una base que pueda explicar estos sentidos vividos que llamamos presente, pasado y futuro; la concepción aristotélica (démosle este nombre, tan habitual como injustificado) no puede proporcionarnos esa explicación, porque para ella los éxtasis temporales no son sino límites abstractos. "Si se pudiera encontrar una base segura que justificase la división, un presente-presencia, entonces esta división resultaría legítima."[85]

Este primer texto nos autoriza ya para refutar a Heidegger cuando pretende que Kierkegaard es un esclavo más del concepto vulgar de tiem-

[84] J. Wahl, *op. cit.*, p. 266; Hoberg, *op. cit.*, p. 128.
[85] Cf. Kierkegaard, *WW*, V, *Der Begriff der Angst*, p. 81.

po.[86] Muy bien sabe el filósofo danés que este concepto no es utilizable para los menesteres que se propone. Verdad es, sin duda, que las enmiendas y remedios que él aportará satisfarán a muy pocos; en todo caso, sus rectificaciones de la noción vulgar no corresponden al concepto heideggeriano de tiempo. La teoría de Kierkegaard, en efecto, se esforzará por engendrar el tiempo auténtico a partir del presente, mientras que para Heidegger el tiempo originariamente nace del porvenir.[87]

Sin embargo, el presente de Kierkegaard será definido como un evento, como una *presencia*. Se trata, efectivamente, según el pasaje citado, de descubrir un presente (*Gegenwärtiges*) capaz de fundar la distinción de los éxtasis temporales. Mas esto es una idea típicamente heideggeriana: "formalmente, todo presente es germen de una presencia" (*formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigen*).[88] Poco hace al caso que la presencia, origen del presente, sea una presencia puesta (activa) o una presencia sufrida. El hecho consta: para Kierkegaard, como para Heidegger, el presente surge de una presencia (puesta o sufrida).

¿Cuál es esta presencia? Es evidente que el evento, cuya presencia es origen del presente, y, por ende, de toda temporalidad, no podrá ser una cosa que dura en el sentido ordinario de la palabra, puesto que ese origen será ser, y no se da ser sino en el acto de la elección, acto exento de toda duración. Con otras palabras: no hay para Kierkegaard sino un solo evento que *sea*, el cual, por lo tanto, será, a su vez, necesariamente el manantial del presente. Ese evento es el acto por el cual elijo existir como ser finito, cara a la existencia infinita de Dios. Ese acto, por consiguiente, es el que engendra el presente y mediante los otros dos éxtasis temporales.[89] Ahora bien, este acto-presencia no es en manera alguna *una realidad que dura*, sino una posición que es. La temporalidad que de ahí fluye no será por lo mismo un río inagotable de *nuncs* homogéneos, hasta el punto de ser indiscernibles.

El presente se engendra por la presencia del acto que constituye mi finitud ante la infinitud divina. Esta presencia y este presente se llaman "instante" (*der Augenblick*).[90] Hecho de un acto radicalmente impenetrable, el instante no puede ser comprendido. Y, por consiguiente, repitámoslo, no puede ser identificado con este "ahora" puro, que el intelecto capta como el límite inteligible, e irreal en el fondo, de la divi-

[86] SZ 338, nota.
[87] SZ 329, 331.
[88] SZ 338.
[89] Cf. Perpeet, *op. cit.*, pp. 106, 107.
[90] Heidegger se sirve de la misma palabra para designar el presente auténtico (Cf. SZ 338, 350).

sión del tiempo. Y, a la inversa: quien investiga el tiempo, pensándolo como una sucesión de *nunc*, no espere encontrar allí el instante.

Aunque desnudo de toda duración extensa, el instante no es, sin embargo, algo evanescente. Es, a su manera, eterno. Porque, como nacido de un acto en el que se oponen y unen dialécticamente finito e infinito, el instante mismo será la síntesis de lo finito y de lo infinito, y, aunque tiempo en sí, síntesis también de tiempo y eternidad.[91] Es la duración inextensa, un momento de la eternidad. El instante, dice con mucha justeza Willy Perpeet, es la expresión de la duración temporal del ser del hombre.[92] Ahora bien, el ser es por un acto de opción que no se extiende en el tiempo vulgar. Es eterno, no en el sentido de que haga de la eternidad una duración sin fin, sino porque pone un momento absoluto, sin precedente ni consiguiente. Es un átomo de tiempo que se basta a sí mismo.

La pregunta es obvia: ¿cómo este presente, definido por una presencia absoluta, es susceptible de llegar a ser un principio o medio capaz de definir y de engendrar los otros éxtasis temporales?

Y, ante todo, ¿cómo concebir el pasado? El pasado no *es* lo que ha sido; no es ya, ni será jamás. El instante, si bien es verdad que está en peligro de cesar como presente, puesto que no es una duración extensa, sin embargo una vez salido de la presencia no podrá ser abolido a la manera como es suprimido el "ahora" en cuanto pasa. El instante puede no ser ya, pero no será ahora como si no hubiera sido nunca. Lo propio del pasado vulgar es, ante todo, que ya no es, que es inmediatamente como si nunca hubiera sido, estando así privado de toda eficacia sobre el presente, continúa *siendo* como pasado; el valor *sido* persevera en su valer. El pasado del instante no es un pasado muerto, sino un pasado que sobrevive. "Después de haber sido presente, subsiste como pretérito" (*Nachdem es gegenwärtig gewesen ist, kann es als vergangen bestehen*).[93] Bajo su forma de pasado, el instante me revela la persistencia en el ser de lo que ya no es presente. Este pasado me enseña que el hombre lleva siempre su pasado consigo. *Yo soy habiendo sido.*[94] El pasado del instante me enseña esa experiencia del pasado que no me puede dar la concepción vulgar, según la cual el "ahora" que deja de ser está radicalmente abolido. El pasado auténtico es el ser que continúa en el ser en cuanto que no es ya y es sido.

Que esta doctrina se concilia muy mal con la tesis céntrica que identifica la actualidad y el ser, es cosa certísima. Pero nuestro propósito no es criticar a Kierkegaard, sino solamente poner de relieve algunas analogías que hay entre su concepción y la teoría heideggeriana del pasado auténtico.

91 Cf. Kierkegaard, *WW*, V, *Der Begriff der Angst*, p. 86.

92 "El instante (Augenblick) es la expresión para la duración temporal del ser del hombre" (Perpeet, *op. cit.*, p. 109).

93 Kierkegaard, *WW*. VI, *Philosophische Brocken*, p. 72.

94 Cf. Perpeet, *op. cit.*, p. 112.

Este reside según Heidegger, en el hecho de la derelicción (*Geworfenheit*), hecho no consumado pero que se perpetúa.[95] Esto exige, con fórmula casi literalmente de Kierkegaard, que el *Dasein* sea capaz de ser "su propio pasado tal como fue" (*sein eigenstes wie es je schon war*).[96]

El principio generador del pasado es el mismo en los dos autores, si bien por motivos que a continuación insinuamos, la realidad en que ese principio encarna difiere en cada uno de ellos. En ambos se trata de un "tal como fue" (*wie es je schon war*), pero el "fue" se refiere en Kierkegaard al ser pleno y absoluto del instante, mientras que Heidegger apunta al hecho de la derelicción y del abandono al mundo.

Examinemos, finalmente, el futuro de Kierkegaard. Se llama de ordinario futuro lo que no es todavía de ninguna manera, pero se da por descontado que será. Por el contrario, el acto constitutivo del futuro verdadero no da por descontado, sino que *anticipa.* Lo *anticipado* es siempre este instante que ya poseemos, pero cuya actualidad sentimos que debe ser sin cesar reconquistada. Henos aquí otra vez muy cerca de la concepción heideggeriana que aproxima tanto futuro y anticipación,[97] que llega a confundirlos, si bien es verdad que aquí también la naturaleza de lo anticipado varía, siendo esto para Kierkegaard el instante y para Heidegger la muerte.

Dijimos al comenzar esta comparación de la temporalidad en Kierkegaard y Heidegger que este último había mejorado en gran manera las aproximaciones y tanteos del primero. El vicio más hondo de la doctrina kierkegaardiana consiste en que se ve obligada a invocar constantemente la noción de virtualidad, noción que, por otra parte, repudia con tanta obstinación cuando establece entre el ser y el acto constitutivo de la ipseidad igualdad perfecta. Este defecto proviene de que los tres éxtasis temporales están centrado sobre un mismo evento: la elección de sí ante el infinito. Siendo el presente este mismo evento, el pasado y el porvenir no pueden estar en acto sino *virtualmente.*

Heidegger logra superar este virtualismo vinculando cada uno de los éxtasis a una *realidad* propia: la derelicción al pasado, la presencia del instante al presente, mi muerte al futuro. Cada éxtasis tiene así su origen en un suceso susceptible de una experiencia actual. Verdad es que esos eventos no son por sí mismos necesariamente actuales, mas yo pue-

95 SZ 179.

96 SZ 326.

97 SZ 325, 337.

do actualmente anticipar mi muerte, evocar actualmente mi abandono al mundo; para Kierkegaard, por el contrario, todas las experiencias requeridas son directamente función de una experiencia principal, que por lo que al pasado y futuro se refiere no es ya actual por definición. Así, la idea de virtualidad queda efectivamente proscrita, al menos en gran parte: porque construir la temporalidad sin recurso alguno a la potencia es vana porfía, aun para la sutileza bien acreditada de un Martin Heidegger. El lector, sin duda, estará plenamente de acuerdo.

¿Por qué, empero, la temporalidad, que en Kierkegaard se engendra a partir del presente, nace en Heidegger del porvenir? Fácil es la respuesta por lo que toca a Kierkegaard; siendo para éste el elemento constitutivo de la existencia la opción de lo finito en presencia de lo infinito, todo por definición fluye del presente.

Ahora bien, Heidegger está de acuerdo en ver en la aceptación de la finitud el acto central de la existencia; pero se resiste a creer que esta aceptación tenga lugar en un acto de oposición a un infinito, que considera ilusorio. Para Heidegger el consentimiento a lo finito no puede darse sino en el momento y ante el hecho reveladores de lo que esta finitud lleva consigo de radical e insuperable ante la certeza de la muerte y del retorno a la nada. Siendo mi muerte un suceso por venir, es muy lógico entonces que la filiación de los éxtasis temporales tenga su origen en el futuro.

Dejando a un lado el concepto de repetición, cuyo sentido, papel y permanencia en la filosofía de Kierkegaard no están de tal manera establecidos que permitan una confrontación fructuosa con la idea heideggeriana correspondiente, terminemos este estudio, ya un tanto largo, con dos palabras sobre la noción de verdad.

Para Kierkegaard no hay ser sino en la voluntad de uno de ser sí mismo. Ahora bien, el ser es la verdad y la verdad es el ser. Se sigue de aquí que toda verdad está suspensa de ese acto; tendremos que admitir que la verdad es la obra del individuo, que *es* en cuanto que el individuo se construye. La verdad, por tanto, no podrá ser objetiva, independiente. No se concibe sino como un acto de apropiación.[98] No podrá tratarse ya de una verdad en sí, que se ha de captar, porque lo verdadero brota de un acto incomprensible y la verdad es la subjetividad.[99] Kierkegaard lo dice sin paliativos en un texto ya citado: apropiarse la incertidumbre objetiva y transformarla en interioridad apasionada; tal es para el existente la más sublime verdad.[100]

98 W. Perpeet, *op. cit.*, pp. 79-80.
99 "La verdad es. . . objetivamente la paradoja" (Kierkegaard, *WW*, VI, *Philosophische Brocken*, p. 279).
100 *Ibid.*, p. 278.

Heidegger, esta vez también sin rodeos, dirá simplemente que no hay verdad sino en cuanto que hay un *Dasein*, que toda verdad es relativa al hombre.[101]

§ IV. *Nietzsche*

Los autores que han tocado el problema de las relaciones que unen a Heidegger con Nietzsche lo reducen casi siempre a referir a éste y a su doctrina del superhombre toda la "prodigalidad heroica" del ideal existencial predicado por nuestro filósofo.

La atribución es en sí indiscutible, mas queda por ver la parte que corresponde en la filosofía de *Sein und Zeit* a la "prodigalidad heroica". Bien conocida es la complacencia con que muchos escritores la subrayan y agrandan. Pero hay aquí *une pensée de derrière la tête*: todos esos escritores no son filósofos. A lo más, es enteramente probable que hoy esos hombres de acción, filósofos por las necesidades de su causa, concedan tan sólo un interés retrospectivo a sus disertaciones de antaño.

Prescindiendo de esto, atengámonos firmemente a la pobreza, a la *πενια*, a la miseria esencial de la filosofía de Heidegger, al menos, como la expresa *Sein und Zeit.* Porque Heidegger, ya en esta primera de sus grandes obras, no se cansa de acentuar y poner de relieve el consentimiento en la finitud, el abandono al que nos vemos entregados, la vanidad de nuestras tareas y esfuerzos; sin tregua, pone todo su empeño en desenmascarar las ilusiones fácilmente sedantes y las diversiones tumultuosas. Hay que decirlo, porque es la verdad: la primera filosofía de Heidegger es la expresión acabada, lúcida, y aun a veces punzante, de un nihilismo incondicionalmente derrotista.

Sin embargo, en esta aceptación de la finitud se ha reconocido sin gran dificultad y con razón el eco del *amor fati* nietzscheano.[102] Por nuestra cuenta, reconocemos la misma influencia, y esta vez explícitamente confesada, en diversos puntos de la concepción heideggeriana de la historia.

En realidad, la afinidad más importante se da en el problema religioso: tema éste céntrico de la filosofía de Heidegger, aunque otra cosa suenen sus declaraciones explícitas. La absoluta reserva que en este punto observa nuestro autor en todo momento no ha de imponer silencio al lector clarividente. El problema religioso inspira y guía toda la filosofía de Heidegger.

Heidegger se mantiene aquí rigurosamente en la línea de Nietzsche.

101 *SZ* 226, 227, 230.
102 K. Lehman, *op. cit.*, p. 69; A. Sternberger, *op. cit.*, p. 115.

Porque –como Jaspers, Schubart y aun el mismo Löwith están conformes en reconocerlo– la evolución del pensamiento de Nietzsche está dirigida (negativamente sin duda, pero esto ahora es lo de menos) por su concepción del problema religioso, o, más exactamente, por el esfuerzo tenaz siempre insatisfecho y siempre renovado con nuevo vigor, por dominar ese problema, por arrancarlo de cuajo. Nietzsche aparece como el representante de un ateísmo esencialmente doloroso, que proclama la muerte de Dios, pero que no se decide por ella fácilmente. El ateísmo no es para él ese estado de hecho que trata de demostrar el materialismo científico; es el resultado de una conquista dificultosa y llena de riesgos. El hombre ha de esforzarse por afirmar la muerte de Dios, guardándose, al mismo tiempo, del nihilismo estéril que parece vinculado a esta afirmación. He aquí la dificultad: si hasta ahora todos los valores se han presentado a la humanidad como ligados a Dios, la ruina de lo divino amenaza traer consigo un total derrumbamiento de todos los valores, que habrá de precipitar al hombre en la vorágine de la anarquía. Y he aquí por qué la afirmación de la muerte de Dios debe ir acompañada de la tentativa de transmutación de valores, a fin de prestar a éstos el sentido que en la antigua filosofía no parecían recibir sino de Dios.[103]

El término de la búsqueda de este fundamento no puede ser otro, diga lo que quiera Nietzsche, que el establecimiento de diversos sustitutivos. *Ersätze*, de Dios, los cuales, una vez proclamados, se manifiestan muy pronto inferiores a la misión propuesta. De aquí ese insaciable afán, esas revoluciones innumerables y esos mitos, que se van sucediendo uno tras otro en la suprema jerarquía. Recordemos, entre otros, al genio, al espíritu fuerte, al superhombre, a la voluntad de potencia, al eterno retorno. Claro está que estos conceptos sacan toda su fuerza, no de su capacidad intrínseca de explicación, que es nula, sino de la potencia de redención que el autor se promete de ellos; nadie puede negar que una noción, como, por ejemplo, la del eterno retorno no es, considerada en sí misma, contradictoria.[104] Se debe, pues, concluir, con Jaspers y Löwith, que los esfuerzos hechos por Nietzsche para proclamar la muerte de Dios y los fracasos que coronan estos esfuerzos tienen una significación eminentemente ejemplar. Descubren la imposibilidad para el pensar de desligarse del mundo antiguo.[105] "Nos encontramos aquí con el sentido profundo del eterno retorno. El no puede, cuando es radical, por su propia fuerza, por su frenesí, transformarse en sí, y el nihilismo de los fuertes, no ya el de los débiles, en filosofía positiva."[106]

103 "De la experiencia del ateísmo (*Gottlosigkeit*) procede todo el filosofar de Nietzsche. De aquí nacen nuevos empeños. . . No es eliminado Dios para levantar al hombre, sino porque Dios ha muerto es extrema exigencia para el hombre recuperar el sentido y el valor de su vida. Nietzsche no vive el ateísmo como gozo e independencia, sino como sangrante herida, que nada cura, como vacío abisal que no quiere cerrarse" (W. Schubart, *Dostojewski und Nietzsche*, Luzern, Vita nova Verlag, 1939, p. 17).

104 Es lo que muestra K. Löwith todo a lo largo de su *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*. J. Wahl escribe igualmente: "Nociones como la de vida, de voluntad de dominio, de eterno retorno, pertenecen al campo de los signos que no pueden llegar a ser conceptos, signos sobre los cuales, como sobre escollos, nuestro pensamiento cae inerme." ("Le Nietzsche de Jaspers", en *Recherches Philosophiques*, 1936-37, p. 348.)

Una filosofía colocada enteramente bajo la dependencia de la negación de Dios es una filosofía que continúa a su manera suspensa del problema de Dios.

Heidegger, sin duda, lo ha comprendido perfectamente. Ve que la violencia de la negación se convierte en Nietzsche en afirmación. Heidegger quiere proceder de tal manera, que su *no* de ningún modo pueda dar testimonio en favor del sí. El establecimiento de un pensamiento radicalmente liberado de la idea de Dios no puede ser concebido *en virtud de la negación* de esta idea. Exige ser formulado sin la menor referencia a esta idea. La enseñanza de Nietzsche es ésta: una filosofía sólo podrá decirse que ha sacudido el yugo de lo divino cuando logre clausurar el círculo de los problemas filosóficos sin hacer uso alguno de la hipótesis teísta. He aquí, al menos en lo esencial, y a nuestro parecer, el alcance profundo y último del existencialismo de Heidegger. Su éxito estriba, como Heidegger mismo lo ha insinuado en alguna parte, en demostrar que no se da un problema filosófico de Dios o, para mantenernos en la terminología del autor, que no se da decisión alguna filosófica tocante a una eventual existencia en orden a Dios (*Sein zu Gott*).

Verdad es que semejante intención no se afirma en ningún sitio, que no hay textos explícitos en que se pueda apoyar nuestra interpretación. Bástenos responder que un propósito tal, so pena de destruirse a sí mismo, está obligado a enmudecer. Formulado como tesis, caería por tierra al momento. Sería una prueba más de la huella dejada por la idea de Dios en el desarrollo y enunciaciones de toda filosofía. A falta de textos se sacarán, sin embargo, provechosas conclusiones de la comparación que hemos establecido entre Kierkegaard y Heidegger. Vimos allí con qué habilidad y buen éxito logra Heidegger traducir en términos naturalistas los temas kierkegaardianos, cuya autenticidad religiosa es ya en sí misma harto sospechosa.[107] Kierkegaard es el representante de un nihilismo aún lleno de ilusiones; Nietzsche, el de un nihilismo consciente de sí,

105 K. Löwith, *op. cit.*, p. 157.

106 J. Wahl, *art. cit.*, p. 357.

107 "El final del idealismo alemán es la consecuente destrucción del teísmo, en lo cual Kierkegaard sólo escribe el trabajoso acompañamiento musical a este final del ateísmo" (G. Kuhlmann, *op. cit.*, página 27).

pero que se esfuerza por superarse; ¿no será Heidegger el heraldo de un nihilismo mayor, de un nihilismo que se busca y se quiere? [108]

[108] Es la opinión que defiende Kuhlmann (*op. cit.*). E. Brunner ("Theologie und Ontologie -oder die Theologie am Scheidewege", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1931, p. 115. *Gott und Mensch,* 1930) y G. Hoberg (*op. cit.*, p. 114). Este último reprocha a Brunner defender su tesis sin pruebas perentorias; pero hemos demostrado que esas pruebas no podrían ser suministradas, y Hoberg tampoco las aduce. Es interesante notar que los dos primeros autores son teólogos, disidentes o adversarios del movimiento de K. Barth, mientras que Hoberg es un filósofo cuidadoso ante todo de la ortodoxia nacional-socialista.

21. CONCLUSION

¿Llega esta tentativa al resultado esperado? Sobre este punto, el parecer de los que han meditado sobre la filosofía de Heidegger es, generalmente, negativo. Sean cuales fueren sus tendencias personales, con frecuencia muy distintas unas de otras y, en particular, de las nuestras, la mayor parte de los autores consideran la filosofía de Heidegger como si su principal "atractivo" derivara de las preocupaciones religiosas que se reflejan en ella. Y es muy probable que este juicio conserve todo su valor, incluso extendido a todo el existencialismo en general.

Jean Wahl, sin discutir las intenciones de Heidegger o de Jaspers, se limita a registrar simplemente el hecho: "¿Se puede concebir una filosofía semejante a la de Heidegger o a la de Jaspers, cuyo atractivo no hubiera de explicarse, en parte al menos, por lo que lleva consigo de nostalgia y de eco de lo religioso?"[1] Más aún, Wahl ve toda la filosofía de la existencia amenazada de terminar esclava de estas imposiciones de la "teología" o de sus sucedáneos.[2]

No es cosa nuestra decidir si hay lugar a lamentaciones o no; pero creemos, en efecto, que la filosofía de la existencia, bajo la forma y con los objetivos actuales, se verá siempre coartada y aun dirigida por preocupaciones de orden religioso, entendiendo, claro está, esta palabra en su sentido más amplio.

Es un hecho que la humanidad, en el curso de dos milenios, ha acumulado una experiencia imborrable, toda ella debida a la idea cristiana. De ahí nociones y sentimientos, como el pecado, la redención, la supervivencia eterna, que están ahora en el corazón de nuestra existencia, aun en aquellos que han abandonado o rechazado el cristianismo en el orden dogmático o moral. Estos perseveran todavía bajo la impresión

[1] *Bulletin,* oct-dec., 1937, p. 162.
[2] *Ibid.*, pp. 162-163.

de esa misma experiencia; para ellos también es patente su valor determinante del sentido de la existencia. De aquí también que las filosofías existentivas, pegadas a lo concreto, se ven obligadas a satisfacer e interpretar esa experiencia, bien que siempre inclinadas a darle un sentido laico en el puro orden conceptual. Puede haber hoy un *pensamiento* anticristiano o acristiano; pero no sería posible una *experiencia existentiva* extraña al cristianismo. Todo existencialismo –por ahora, al menos, pues no nos es dado prever si ciertas concepciones anticristianas no llegarán algún día a determinar un nuevo estilo de existencia enteramente libre de toda reminiscencia religiosa–, todo existencialismo está hoy obligado a escribir el comentario de la experiencia cristiana.

Es, evidentemente, difícil conocer de manera positiva la opinión de Heidegger sobre este punto. Sus mismos designios le prohíben pronunciarse en esta materia. Pero Jaspers, ciertamente, nos manifestará estar de acuerdo, ¿no ha reconocido que un "eco de religión" repercute a través de su filosofía, como a través de todo el pensamiento occidental?[3]

Es necesario, por tanto, concluir, aun manteniéndonos en el examen puramente histórico de los hechos, que el problema religioso no puede ser eliminado de la filosofía, aunque haya de consagrar a esta eliminación toda su voluntad y todas sus fatigas.

E. Levinas escribe, con razón, a propósito de Jaspers: "El discurso sobre Dios no pierde su esencia religiosa cuando se presenta como un 'discurso sobre la ausencia de Dios'." Y el mismo autor continúa, pasando a un plano superior, al de la pura constatación histórica: "Lo que liga. . . la filosofía existentiva a la teología (que no puede estar limitada a la dogmática de una religión positiva cualquiera), es, ante todo, su objeto mismo, la existencia, hecho, si no teológico, al menos religioso.[4]

Nuestra conclusión se eleva ahora al nivel de afirmación de derecho; si la existencia es verdaderamente un hecho religioso, es decir, ante todo, el acto de tomar partido en pro o en contra de la trascendencia, entonces toda filosofía estará *necesariamente* penetrada de temas religiosos. Y tanto más lo estará cuanto su autor, por una razón o por otra, muestre más desconfianza respecto de toda teología positiva. La filosofía de Heidegger, por tanto, ha de reconocerse incapaz de esquivar una problemática, que en un principio se jactaba de poder eliminar. El esfuerzo desesperado que consagra a la negación se inscribe esta vez también en el crédito de la afirmación. Sea ésta nuestra primera conclusión.

[3] *Ibid.*, p. 196. La misma observación a propósito de Jaspers y de Heidegger en Jeanne Hersch (*Ibid.*, p. 202) y a propósito de Jaspers por K. Löwith (*Ibid.*, p. 204).

[4] *Ibid.*, p. 194.

¿Da licencia lo dicho para llevar esta conclusión al exceso y pretender servirse del existencialismo heideggeriano como de premisas utilizables para una "teología cristiana"?

Según algunos autores,[5] las nociones de que Heidegger se sirve para describir la existencia en general pueden servir de marcos a propósito para la descripción de una existencia cristiana, con tal, claro está, de ser completadas. Es éste un grave error. Heidegger, ciertamente, describe lo que él considera como las características, *a priori*, de *toda* existencia. En teoría, por consiguiente, se podría concebir, y sería estrictamente necesario, que esta descripción fuera aplicable a cada existencia real y, por consiguiente, a la existencia concreta cristiana. Mas creemos haber demostrado que las tesis de la filosofía de Heidegger son, de hecho, la simple trasposición de una experiencia estrictamente personal del existir, experiencia que es, indudablemente, todo lo contrario de una experiencia cristiana. No hay por qué representarse la "noción" de existencia tal como resulta de esta transposición como un marco abstracto, en cuyo interior todas las experiencias del existir (incluso la del cristiano) se podrían integrar y explicitar. Porque precisamente este marco no se ha podido constituir sino por la negación o exclusión de una multitud de datos concretos. Así se podría demostrar sin dificultad que las ideas heideggerianas de derelicción, de falta y, sobre todo, de trascendencia (ideas que son los elementos principales de la *noción* de existencia en Heidegger), no son otra cosa que la *experiencia de la repulsa de la existencia cristiana.* A pesar de las apariencias, la existencialidad abstracta descrita por *Sein und Zeit* no es de ninguna manera *indeterminada;* lejos de autorizar o de informar todas las experiencias concretas posibles del existir, decide de ellas, exaltando las unas y condenando las otras, sin dar lugar a apelación. La filosofía de Heidegger no puede brindar otro fin que el suyo propio, y este fin es la aceptación de la finitud y la exaltación de la contingencia.

Con lo dicho, no menos queda al descubierto que la tentativa hecha por Heidegger de enunciar un existencialismo exento de toda alusión al problema religioso termina con el más completo fracaso.

Se encontrará de ello un nuevo argumento de gran significación en el hecho de que las últimas obras abandonan francamente la idea de

[5] Entre estos autores hay que citar: R. Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, p. 339 ss., y H. Reiner: *Das Phänomen des Glaubens.* La misma tendencia en R. Winkler: *Philosophische und teologische Anthropologie"*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1933, aunque este último se apoye casi exclusivamente en Jaspers. Es interesante notar que estas tentativas quedaron aisladas y son generalmente objeto de juicios muy severos, en especial por parte de teólogos como Kuhlmann y Brunner.

una existencia humana moviéndose en un círculo cerrado. Al mismo tiempo, Heidegger se pone ahora en busca de mitos de lo absoluto. Aquí se advierte aún de manera preponderante la influencia de Nietzsche junto con la de Hölderlin. El carácter esencial de esta última fase parece, en efecto, una marcha hacia una filosofía de lo dionisíaco, la inmersión en lo que Wahl llama la trasdescendencia. Es imposible comprender de otra manera *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, y, menos, aún, *Vom Ursprung des Kuntswerkes.*

Evidentemente, el existente en bruto, el *Seiendes*, no estaba ausente de *Sein und Zeit.* Pero estaba allí en un plano secundario. A pesar de las fórmulas equívocas sobre el *descubrimiento* de la verdad, aquél era considerado como una opacidad invencible. Por lo mismo, su presencia no confería ningún valor propio a los esfuerzos del *Dasein*. El valor de la existencia humana –en cuanto ésta tiene algún valor– estribaba enteramente en la proyección de una inteligibilidad que dejaba al existente en bruto inviolado. Este era un límite negativo, del cual nada se podía decir. Quedaba fuera, sin participación alguna en el drama de la constitución de la verdad. La verdad, para *Sein und Zeit*, se proyecta en el interior de las posibilidades del *Dasein*, se identifica con ellas. Lo verdadero no está en el conocer, sino en el construir, en el construirse.

Ahora bien, si la construcción de sí por sí mismo es siempre signo de verdad, esa construcción, sin embargo, tal como la entienden las últimas obras, no define ya la verdad. Porque ahora la constitución de lo verdadero está vinculada a una exploración y a un cierto disciframiento de la existencia bruta. Me hago descubriendo algo de la tierra. En verdad, lo que podemos iluminar con la luz de lo inteligible es poco, y más que poner al desnudo el *Seiendes*, es su precaria inviolabilidad lo que este esfuerzo nos obliga a confesar. Lo que arrancamos al misterio de la tierra permanece en su valor precario y vacío de todo alcance transhistórico. Esto no impide que aquel esfuerzo sea ya por sí mismo un reconocimiento de lo *otro*, confesión de que la inmanencia ha sido rota; sabemos ahora que la proyección de nuestras posibilidades no es un círculo cerrado, que no estamos solos en el negocio de la edificación del ser inteligible.

De esta manera, una cierta trascendencia queda restablecida. Pero esta trascendencia es, en realidad, una *trasdescendencia.* ¿Qué queremos decir?

En su forma más general podríamos definir la trascendencia como la *confesión de lo otro*, confesión que normalmente evoluciona inmediatamente en una *apelación a lo otro*. La impotencia de pasar de la confesión a la apelación es la desesperación. El desesperado sabe que está ligado a lo otro, pero no tiene fuerza para aceptarlo y remitirse a ello. Siente

que no está solo, mas quiere permanecer solo. En esto se quedará *Sein und Zeit.*

En *Hölderlin*, y más aún en el *Ursprung*, la apelación llega a hacerse sentir y muy pronto resulta apasionada.

Pero no es todavía el término verdadero, porque la trascendencia no está aún libre de todo equívoco.

Jean Wahl ha puesto magistralmente al descubierto este equívoco, mostrando que la trascendencia, neutra en sí, deberá especificarse en una trasascendencia o en una trasdescendencia.[6]

No basta en efecto, reconocer lo otro y la constante dominación que ejerce. Muy diversos modos de alteridad se me imponen, y entre ellos los hay que, bajo la forma de necesidades, de indigencias, de impulsos, etc., no obstante superar mi naturaleza, pertenecen, sin embargo, a mi naturaleza. Soy una existencia encarnada, y nada hay que dé testimonio mayor de mi precaria excentricidad. Bastante es que tenga un cuerpo para que quede eliminada toda esperanza de poder reducirme a mi pura ipseidad. Esta esclavitud es insuperable. El pensamiento mismo por el que me esfuerzo por librarme de ella exige un nuevo gesto de autoridad para ser *mi* pensamiento, quedando así restablecida la heteronomía que él se jactaba de poder abolir. No hay conciencia sin movimiento, y el movimiento es tensión hacia lo otro. Toda la cuestión es saber si a este otro me debo yo entregar. Todo está en saber si es a él a quien debo yo apelar.

Ahora bien, se demostrará sin dificultad que la apelación a lo trascendente falla en su misma esencia cuando queda reducida a esa forma de alteridad, que presentan ciertas necesidades o indigencias de nuestra naturaleza; porque si estos impulsos me llevan de alguna manera más allá de mí mismo, me conducen, sin embargo, a una realidad, cuyo estatuto metafísico es, a lo más, semejante al mío, definiendo así una falsa trascendencia. Intentaremos demostrar esto.

Si, después del inevitable reconocimiento de lo otro, el hombre se ve obligado a transformar esta confesión en apelación, la razón es porque, sintiéndose dominado e incapaz de erigirse a sí mismo en valor absoluto, no tiene más remedio que referir este valor absoluto a aquello que le domina. Se podría decir, es cierto, que la solución más sencilla sería renunciar a todo absoluto; pero es ésta una solución que no tiene consistencia alguna, real. El hombre no puede dejar de buscar e invocar un absoluto,

6 En las líneas que siguen no estamos seguros de ser siempre fieles al pensamiento de Jean Wahl, cuando se sirve de estos términos. Séanos, sin embargo, permitido hacer uso de ellos; primero, porque su sentido general se encuentra indudablemente conservado, y después, porque estas expresiones se adaptan muy exactamente a la idea que queremos desarrollar.

porque esta búsqueda constituye su humanidad misma. Negar esto y exaltarse a sí mismo con el sentimiento de la pura contingencia es solamente elevar lo absurdo a lo absoluto, de ninguna manera eliminar esto último.

Es necesario, por consiguiente, un absoluto, y la experiencia existentiva me descubre que este absoluto no puedo ser yo mismo; esto debe ser lo otro distinto de mí (según la expresión de R. Le Senne). En todo caso, conviene repetirlo, lo otro distinto de mí, lo trascedente en sentido lato, es término equívoco; la cuestión es saber si todas sus formas satisfacen a la auténtica exigencia de trascendencia.

No hay duda de que, sobre el plano de la experiencia existentiva, el sentimiento de nuestra impotencia y servidumbre se nutre principalmente de lo que podría llamarse nuestra vinculación a la tierra. De aquí la tentación continuamente renovada de ver en la tierra el trascendente por excelencia. Ciertamente, nada hay que *suframos* en tan pleno sentido como nuestro cuerpo, nada que nos derribe y aplaste más. Pero esto es solamente un aspecto de la realidad. Es necesario también, por extraño que parezca a primera vista, *que nuestro cuerpo nos sufra.* ¿Qué sería la vida si los vivientes no se entregasen a los instintos que la misma vida imprime en orden a su propio desarrollo? Y si yo rehuso prolongar por más tiempo mi condición encarnada, este cuerpo, que parece mi señor, no sobrevivirá. La tierra me domina, pero no me supera. Recurriendo a ella, no salimos del orden metafísico de lo dependiente. Pero es este orden el que la apelación a lo trascendente trata de superar. La dependencia es lo que inspira la náusea; no se trata de buscar lo menos esclavo, se trata de superar la esclavitud. Y he aquí por qué este camino, que me lleva a la trascendencia, no podrá encontrar su término satisfactorio en un otro, que, no obstante hacerme prisionero y esclavo, se agota en su mismo esfuerzo por abrazarme y ligarme a sí, a mí y a todos los vivientes. La tierra no es la suma de todas las cosas existentes; pero fuera y más allá de las cosas no es nada.

El precisar y, si hay lugar a ello, definir lo trasascendente, que brinda a la búsqueda de lo absoluto una satisfacción saturadora, es una misión que, a nuestro juicio, sobrepasa los límites de una filosofía existentiva convenientemente entendida. No queremos despreciar ni sobreestimar el existencialismo. Creemos que la filosofía debe al existencialismo haber sacado a luz preciosas experiencias; pero creemos también que este existencialismo tiene sus límites, que no coinciden con los límites de los que es accesible al hombre. Más allá de la experiencia de lo que observo en mí y en las cosas, más allá de lo que soy, está la razón, y a ésta toca aquí la última palabra. Pero —la restricción es importante— si no queremos que la filosofía racional se convierta de nuevo en un racionalismo, que es otra manera de negar la trascedencia, es necesario que el

uso de la razón esté fundado en la experiencia existentiva y orientado por ella. La razón no posee por sí misma el sentido de la finitud. También se dirige hacia lo absoluto, pero va hacia él de un salto. Nunca llegará a descubrir que lo absoluto es lo otro. No es necesario para esto la *experiencia de lo otro*, con todo lo que esto lleva consigo de deprimente y aplastante. Esta experiencia la obtenemos en la vivencia misma de nuestro existir. La filosofía, existentiva o existencial, tiene el mérito, por encima de todos los izquierdismos y exageraciones, de descubrir esta experiencia y, sobre todo, de haber centrado esta descripción sobre el sentimiento de la finitud, que es, sin duda, a la postre, todo sentimiento. Porque, volviendo otra vez a Heidegger, si es verdad que el sentimiento no es sino la capacidad de ser investido por todo lo que nos rodea, entonces es necesario reconocer que el sentimiento es también la experiencia de lo otro y la condición necesaria de todo desarrollo de la idea metafísica de finitud.

*

El lector habrá advertirdo que la obra filosófica de Heidegger se levanta sobre tres planos sucesivos. Los dos primeros están representados por *Sein und Zeit,* mientras que el tercero aparece, sobre todo, en las últimas obras.

Heidegger desarrolla en un principio una filosofía teórica, que prepara el estudio del sentido y de la estructura de la noción de ser en general. Heidegger no nos ha dado aún a conocer las conclusiones de este estudio. Sin embargo, nos parece que ya desde ahora es posible mostrar por qué este esfuerzo está viciado en su base y no puede llegar a la constitución de una metafísica en el sentido universalmente aceptado de este término.

Conjuntamente, encontramos en *Sein und Zeit*, en oposición a esta filosofía existencial, una filosofía existentiva. Esta quiere ser y descubrir una experiencia de la finitud aceptada.

En fin, posteriormente Heidegger nos da una filosofía de inspiración nietzscheana, que busca en la trascedencia hacia la tierra un remedio a esta finitud a toda costa insostenible.

Cierto es que esta última fase es más bien la revelación de ciertas tendencias que la exposición de un sistema; a lo cual se oponen, por otra parte, tanto la naturaleza de los temas como el género literario de las obras en que se exponen, puesto que *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* y *Vom Ursprung des Kuntswerkes* no son sino conferencias. Lejos estamos, pues, de haber oído ya la última palabra. Esto no impide que la inmersión de la existencia humana en el seno de un absoluto de tipo dionisiaco aparezca allí cada vez de manera más clara. Aquí se restablece de nuevo un absoluto ante el *Dasein*, mas un absoluto que se afirma

trascendente respecto de aquél. Los únicos dioses serán desde ahora los dioses ctónicos.

Todo esto, naturalmente, está aún muy inpreciso; pero, no obstante, permite ya adivinar —y más que adivirnar— la derrota de inmanentismo, que triunfaba a lo largo de *Sein und Zeit*. Pero esto es del dominio del porvenir.

Filosofía de la aceptación, filosofía de la finitud, filosofía de la contingencia, el existencialismo heideggeriano descubre una experiencia del existir muy próxima a la que sugiere Jean Paul Sartre. Pero precisamente esa experiencia nos inspira *La nausée.* Esta protesta, desesperada como es desesperado el recurso a la omnipotente impotencia de la tierra, como es en otros desesperada la apelación a la locura o al desarreglo de los sentidos; esta protesta muestra con fuerza irresistible y, en verdad, admirable que la *contingencia es lo que jamás, a ningun precio, podrá ser aceptado por el hombre. La finitud es insoportable. Debe ser, de la manera que sea, superada.*

APENDICE

Se nos permitirá citar aquí unas páginas de la novela filosófica de Jean Paul Sartre, intitulada *La nausée*,* que traduce con una fuerza y una claridad inigualables la experiencia central de toda la filosofía de Heidegger. El lector advertirá por ciertas expresiones, casi literalmente tomadas del lenguaje de Heidegger, que Sartre tiene plena conciencia de esta analogía. He aquí el pasaje:

> Bueno, hace un rato estaba yo en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra, justo debajo de mi banco. Yo ya no recordaba que era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, baja la cabeza, solo frente a aquella masa negra y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esa iluminación.
>
> Me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir "existir". Era como los demás, como los que se pasean a la orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: "el mar *es* verde", "aquel punto blanco, allá arriba, *es* una gaviota"; pero no sentía que aquello existía, que la gaviota era una "gaviota-existente"; de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es nosotros, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intocada. Hay que convencerse de que, cuando creía pensar en ella, no pensaba en nada, tenía la cabeza vacía o más exactamente una palabra en la cabeza, la palabra "ser". O pensaba. . . ¿cómo decirlo? Pensaba *la pertenencia,* me decía que el mar pertenecía a la clase de los objetos verdes o que el verde formaba parte de las cualidades del mar. Aun mirando las cosas, estaba a cien leguas de pensar que existían, se me presentaban como un decorado. Las tomaba en mis manos, me servían como ins-

* *La náusea,* Epoca, México, 1967, pp. 187-194. Traducción de Aurora Bernárdez.

trumentos, preveía sus resistencias. Pero todo esto pasaba en la superficie. Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena...

Comprendí que no había término medio entre la inexistencia y esa abundancia en éxtasis. De existir, había que existir hasta eso, hasta el verdín, el abotagamiento, la obscenidad (. . .) Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. *De más:* fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros. En vano trataba de *contar* los castaños, de *situarlos* con respecto a la Véleda, de comparar su altura con la de los plátanos: cada uno de ellos huía a las relaciones en que intentaba encerrarlo, se aislaba, rebosaba. Yo sentía lo arbitrario de estas relaciones (que me obstinaba en mantener para retardar el derrumbe del mundo humano, de las medidas, de las cantidades, de las direcciones); ya no hacían mella en las cosas. *De más* el castaño, allá frente a mí un poco a la izquierda. *De más* Véleda...

Y *yo* —flojo, lánguido, obsceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos—, *también yo estaba de más.* Afortunadamente no lo sentía, más bien lo comprendía, pero estaba incómodo porque me daba miedo sentirlo (todavía tengo miedo, miedo de que me atrape por la nuca y me levante como una ola). Soñaba vagamente en suprimirme, para destruir por lo menos una de esas existencias superfluas. Pero mi misma muerte habría estado de más. De más mi cadáver, mi sangre en esos guijarros, entre esas plantas, en el fondo de ese jardín sonriente. Y la carne carcomida hubiera estado de más en la tierra que la recibiese, y mis huesos, al fin limpios, descortezados, aseados y netos como dientes, todavía hubieran estado de más; yo estaba de más para toda la eternidad.

La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma; hace un rato, en el jardín, no la encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella; pensaba sin palabras, en las cosas, con las cosas (. . .) Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental. Absurdo: una palabra más; me debato con palabras; allá tocaba la cosa. Pero quisiera fijar aquí el carácter absoluto de este absurdo: un gesto, un acontecimiento en el pequeño mundo coloreado de los hombres nunca es absurdo sino relativamente: con respecto a las circunstancias que lo acompañan. Los discursos de un loco, por ejemplo, son absurdos con respecto a la situación en que se encuentra, pero no con respecto a su delirio. Pero yo, hace un rato, tuve la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo. No había nada con respecto a lo cual aquella raíz no fuera absurda (. . .) Absurdo, irreductible; nada —ni siquiera un delirio profundo y secreto de la naturaleza— podía explicarlo (. . .) El mundo de las explicaciones y razones no es el de la existencia. Un círculo no es absurdo: se explica por la rotación de un segmento de recta en torno a uno de sus extremos. Pero además un círculo no existe. Aquella raíz, por el contrario, existía en la medida en que yo no podía explicarla. Nudosa, inerte, sin nombre, me fascinaba (. . .) me conducía sin cesar a su propia existencia. Era inútil que me repitiera: "Es una raíz"; ya no daba resultado. Bien veía que no era posible pasar de su función de raíz, de bomba aspirante, a eso, a esa piel dura y compacta de foca, a ese aspecto aceitoso, calloso, obstinado. La función no explicaba nada; permitía comprender en conjunto lo que era una raíz, pero de ningún modo ésa. Esa raíz (. . .) estaba... por debajo de toda explicación. Cada una de sus cualidades se le escapaba un poco, fluía fuera de ella, se solidificaba a medias, se convertía casi en una cosa; cada una estaba de más en la raíz, y ahora tenía la impresión de que la cepa entera rodaba un poco fuera de sí misma, se negaba, se negaba, se perdía en un extraño exceso (. . .) Pero esta riqueza que se convertía en confusión y al fin ya no era nada porque era demasiado...

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes, aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos* (. . .) Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar (. . .) eso es la náusea.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS ORIGINALES DE HEIDEGGER

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. (Disertación presentada a la Universidad de Freiburg.) Leipzig, J. A. Barth, 1914.

Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (tesis para la habilitación), Tübingen, Mohr, 1916.

"Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenchaft" (conferencia para la habilitación), en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* 161 (1916), pp. 173 ss.

Sein und Zeit. Erste Hälfte, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* 8 (1927), 1-438. Tiradas aparte han aparecido: 1a. edic., Halle, Niemeyer, 1927; 2a. *Ibid.*, 1928; 3a. *Ibid.*, 1931; 4a. *Ibid.*, 1935.

Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, Cohen, 1929.

Vom Wesen des Grundes, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* Ergänzungsband (Festschrift E. Husserl). Halle, Niemeyer, 1929. Tirada aparte en 1931.

Was ist Metaphysik? Bonn, Cohen, 1930.

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Discurso de toma de posesión del rectorado de la Universidad de Freiburg). Breslau, Korn, 1933.

Hölderlin und das Wesen der Dichtung. München, Langen und Müller, 1937.

II. TRABAJOS DE EDICION

EDMUND HUSSERL: "Forschungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Herausgegeben von M. Heidegger", en *Jahrburch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung.* Band IX, 1928.

III. TRADUCCIONES FRANCESAS

M. HEIDEGGER: *Qu'est-ce que la métaphysique?* Traduit avec un avant propos et des notes par Henry Corbin. Prologue de M. Heidegger (pp. 7-8). París, Gallimard, 1938, 254 pp. (Collection *Les essais,* núm. 7).
Contiene: 1o. La traducción íntegra de *Was ist Metaphysik?;* 2o. La traducción íntegra de *Vom Wesen des Grundes;* 3o. Los párrafos 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 72, 73, 74, 75, 76 de *Sein und Zeit;* 4o. Los párrafos 42, 43, 44 y 45 de *Kant und das Problem der Metaphysik;* 5o. La traducción íntegra de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung.*

IV. OBRAS DE CONSULTA SOBRE HEIDEGGER

ANDERSEN (W.): *Der Existenzbegriff und das existentielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie.* Gütersloh, Bertelsmann, 1940.
ASTRADA (C.): *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial.* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.
BEERLIG (R.F.): *Antithesen* (cuatro estudios), uno titulado: "De existentie-philosophie van M. Heidegger". Haarlem, Tjeenk, Willink, 1935.
CHESTOV (L.): *Kierkegaard et la philosophie existentielle.* Traducción de Rageot et Boris de Schloezer, París, Vrin, 1936.
DELP (A.): *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers.* Freiburg im B., Herder, 1935.
NB.– Se trata del último capítulo, refundido y ampliado, de la obra de Bernhard Jansen, S. I., *Aufstiege zur Metaphysik* (Freiburg im B., Herder, 1933), pp. 441-484. (N. del T.)
DEMPF (A.): *Kierkegaards Folgen.* Leipzig, Hegner, 1935.
FISCHER (A.): *Die Existenzphilosophie Heideggers.* Leipzig. Meiner, 1935.
FOLWART (H.): *Kant, Husserl, Heidegger.* Ohlau in Schlesien. Eschenhagen, 1936.
FONDANE (B.): *La conscience malheureuse.* París, Denoël et Steele, 1936.
GRISEBACH (E.): *Gegenwart.* Halle, Niemeyer, 1928.
GURVITCH (G.): *Les tendances actuelles de la philosophie allemande,* París, Vrin, 1930.
HEIM (K.): *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart.* Berlín, Furche-Verlag, 1934.
HEINEMANN (F.): *Neue Wege der Philosophie.* Leipzig, Quelle und Meyer, 1929.
HOBERG (C.): *Das Dasein im Menschen, Die Grundfrage der Heideggerschen Philosophie.* Zeulenroda, Sporn, 1937.
HOHMANN (F.): *Bonaventura und das existenzielle Sein des Menschen.* Würzburg, Becker, 1935.
KRAENZLIN (G.): *Max Schelers phänomenologische Systematik.* Leipzig, Hirzel, 1934.

KRAFT (J.): *Von Husserl zu Heidegger.* Leipzig, 1932.
KUHLMANN (G.): *Die Theologie am Scheidewege.* Tübingen, Mohr, 1935. *La phénoménologie* (compte rendu des Journées d'études de la Société Thomiste). Juvisy, Editions du Cerf, 1932.
LEHMANN (G.): *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten.* Halle, Niemeyer, 1933.
LEHMANN (K.): *Der Tod bei Heidegger und Jaspers.* Heidelberg, Comtesse, 1938.
LÖWITH (K.): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.* München, Drei Masken Verlag, 1928.
MARCK (S.): *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart.* Tübingen, Mohr, 1929-31. Dos volúmenes.
METZGER (A.): *Phänomenologie und Metaphysik.* Halle, Niemeyer, 1933.
MUTH (F.): *Edmund Husserl und Martin Heidegger.* München, 1932.
PASSWEG (S.): *Phänemonologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger.* Zürich, Heitz, 1939.
PFEIFFER (J.): *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers.* Leipzig, Meiner, 1934.
PRZYWARA (E.): *Christliche Existenz.* Leipzig, Hegner, 1934.
REINER (H.): *Phänomenologie und menschliche Existenz.* Halle, Niemeyer, 1931.
REINER (H.): *Das Phänomen des Glaubens.* Haie, Niemeyer, 1934.
– *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität.* Halle, Niemeyer, 1934.
SCHOTT (E.): *Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger.* Berlín, De Gruyter, 1930.
STERNBERGER (A.): *Der verstandene Tod.* Leipzig, Hirzel, 1934.
– *Subjectivité et Transcendence.* Bulletin de la Société Française de Philosophie, octobre-décembre 1937, pp. 161-211.
VOGT (A.): *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard.* Emsdetten, Lechte, 1936.
WAHL (J.): *Etudes Kierkegaardiennes.* París Aubier, 1938.
YASSA (S.): *Die existenziale Grundlage der Philosophie Pascals.* Würzburg, 1934.

V. ARTICULOS SOBRE HEIDEGGER

BALTHASAR (H.U. von): "Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholicismus." *Stimmen der Zeit,* 137 (1940), 1-8.
BECK (M.): "Sein und Zeit. Referat un Kritik." *Philosophische Hefte.* Berlín, 1934, 5-44.
– "Ontologie der Gegenwart." *Ibid.,* 1934, 97-164.
BRUNNER (A.): "Ursprung und Grundzüge der Existenzialphilosphic." *Scholastik,* 13 (1938), 173-205.
BRUNNER (E.): "Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege." *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1931, pp. 155 ss.

CASSIRER (E.): "Kant und das Problem der Metaphysik." *Kantstudien,* 1931, 1-26.
CERF (W.H.): "An approach to Heidegger's Ontology." *Philosophy und Phenomenological Research,* 1 (1940), 177-190.
DELP (A.): "Modern German existential Philosophy." *The Modern Schoolman* (Saint Louis), 1936, 62-66.
DROEGE (Th.): "Die Existenzphilosophie Martin Heideggers." *Divus Thomas* (Freiburg-Suiza), 1938, 265-294, 371-393.
DYROFF (A.): "Glossen zu Heideggers Sein un Zeit." *Philosophia Perennis* (Festschrift Geyser), II (Regensbrug, 1930), 772-796.
ERTEL (Ch. R.): "Von der Phänomenologie und jüngeren Lebensphilosophie zur Existentialphilosophie M. Heideggers." *Philosophisches Jahrbuch,* 1938, 1-28.
GEURTSEN (H.): "M. Heidegger: de metaphysik van de dindigheid." *Studia catholica* (Nimega), 1936, 469-497.
GLICKSMAN (M.): "A note on the Philosphy of Heidegger." *The Journal of Philosophy* (New York), 1938, 93-104.
GRASSI (E.): "Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger." *Giornale critico della filosofia italiana* (Firenze), 1937, 319-334.
HEIM (K.): "Ontologie und Theologie." *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1934, pp. 325 ss.
HOFFMANN (P.): "Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft." *Kantstudien, Ergänzungsheft,* 64, 1929.
KAUFMANN (F.): "Geschichtsphilosophie der Gegenwart." *Philosophische Forschungsberichte,* 1931, 118-129.
— "Concerning Kraft's 'Philosophy of Existence'." *Philosophy and Phenomenological Research,* I, March, 1941.
KOYRE (A.): "Die Gotteslehre Jacob Boehmes, übertragen von H. Conrand-Martius." *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung,* Ergänzungsband (Festschrift Husserl), 1929.
KRAFT (J.): "Philosophy of Existence." *Philosophy and phenomenological Research,* I, March, 1941.
LEVINAS (E.): "M. Heidegger et l'ontologie." *Revue philosophique,* 1932, 395-431.
LEVY (H.): "Heideggers Kant-Interpretation." *Logos,* 1932, pp. 1 ss.
LEWKOWITZ (A.): "Vom Sinn des Seins. Zur Existenzphilosophie Heidegger," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.* Breslau, 1936, 184-195.
LIEBERT (A.): "Was ist Metaphysik?" Recensión en *Kantstudien,* 1933. p. 243.
LIPPS: "Pragmatisme et philosophie de l'existence." *Recherches philosophiques.* París, 1936-1937, 333-345.
LÖWITH (K.): "Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie und ihr Verhältnis zur Protestantischen Theologie." *Theologische Rundschau* (Nueva serie), 1930, pp. 26 ss.
— "Phänomenologie, Ontologie un protestantische Theologie." *Zeitschrift für Theologie un Kirche,* 1939, pp. 365 ss.

MARCK (S.): "La philosophie de l'existence dans l'oeuvre de K. Jaspers et de M. Heidegger." *Revue philosophique,* 1936, 197-219.
MAZZANTINI (C.): "Martino Heidegger. I. Linee fondamentali della sua filosofia. II. Il significato della 'realta' nella filosofia di Martino Heidegger. III. Osservazioni critiche sulla sua dottrina dal punto di vista della filosofia neoscolastica." *Rivista di filosofía neoscolastica,* 1935, 14-30, 41-49, 268-283.
MÖRCHEN (H.): "Die Einbildungskraft bei Kant." *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische.* Forschung, II (1930), pp. 311 ss.
NINK (K.): "Grundbegriffe der Philosophie M. Heideggers." *Philosophisches Jahrbuch,* 1932, 129-158.
NOTA (J.): "Phaenomenologie als methode." *Tijdschrift voor philosophie* (Lovaina), 1941, 201-240.
PAREYSON (L.): "Note sulla filosofia dell' esistenza." *Giornale critico della filosofia italiana,* Firenze, 1938, 407-438.
RAHNER (H.): "Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger." *Recherches de sciences religieuses.* París, 1940, 152-171.
REYNA (A.W.): "La ontología fundamental de Heidegger." *Revista de la Universidad Católica del Perú,* 1938, 133-174.
STOMPS (M.): "De Philosophie van Martin Heidegger." *Algemeen nederlandsch tijdschrift voor wijsbegeerte en psychologie Assen,* 1939, 267-280.
THIELEMANS (H.): "Existence tragique. La métaphysique du nazisme." *Nouvelle Revue Théologique,* 1936, 561-579.
WAHL (J.): "Notes sur l'existence." *Tijdschrift voor philosophie* (Lovaina), 1940, 587-595.
WERKMEISTER (W.H.): "An introduction to Heidegger's 'Existential Philosophy'." *Philosophy and Phenomenological Research,* II (septiembre 1941), 79-87.
WITTKEMPER (K.): "Existenzialismus und moderne protestantische Theologie." *Theologie und Glaube.* 1938, 641-655.

SUPLEMENTO BIBLIOGRAFICO (POR EL TRADUCTOR)

A) TRADUCCIONES ESPAÑOLAS DE HEIDEGGER

¿Qué es la metafísica? Traducción de X. Zubiri. *Cruz y Raya,* número 6, Madrid, 15 de septiembre de 1933, pp. 85-115.
Hölderlin y la esencia de la poesía. Traducción de G.F. *Escorial,* 10 (1943), 163-180.
Hölderlin y la esencia de la poesía, seguido de la *Esencia del fundamento.* Versión, prólogo y notas por Juan David García Bacca, México, 1944.

B) OBRAS Y ARTICULOS SOBRE HEIDEGGER

ABBAGNANO (Nic.): *Introduzione all' Esistenzialismo.* Milano, 1942.
BALLMER (Karl): *Aber Herr Heidegger Zur Freiburger Rektoratsrede Martin Heideggers.* Basel, 1933.
BALTHASAR (Hans Urs von): "Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen." III Band, *Die Vergöttlichung des Todes.* Salzburg, 1939.
BERDIAEFF (Nicolás): "La Philosophie et l'existence", en *Travaux du IX Congrés International de Philosophie* (Congrés Descartes). IV, I Partie (París, 1937), pp. 43-50.
BRUNNEER (August): "Die Entwertung des Seins in der Existentialphilosophie." *Scholastik,* 12 (1937), 233-238.
CASTILLO (José Luis): "La vida en la filosofía (sobre A. Delp, Existencia trágica)." *Escorial,* 12 (1943), 434-441.
DE WAEHLENS (A.): "Descartes et la pensée phénoménologique." *Revue Néoscolastique de Philosophie,* 41 (1938), 571-589.
— "Les 'Etudes Kierkegaardiennes' de M. Jean Wahl." *Ibid.,* 302-308.
DELP (A.): *Existencia trágica.* Prólogo, traducción y notas de J. Iturrioz, S. I. Madrid, 1942.
FABRO (Cornelio): *Introduzione all' Esistenzialismo.* Milano, 1943.
GARCÍA VALDECASAS (A.): "Hombre y Yo." *Jerarquía,* núm. 2 (1937), pp. 25-40.
GRASSI (Ernesto): *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie.* München, 1939.
GUTHRIE (H.): *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie. La métaphysique de l'individualité a priori de la pensée.* París, 1937.
GUZZO (A.): "Dopo la filosofia della'esistenza." *Archivio di Filosofia,* 1939, 175-191.
HAYEN (A.): "Philosophie existentielle et métaphysique des essences." *Revue Néoscolastique de Philosohie,* 41 (1938), 555-570.
HEISS (Robert): "La filosofía existencial." *Ensayos y Estudios,* 1 (1939), 75-110.
ITURRIOZ (J.), S. I.: "Fenomenología del contingente." *Revista de Filosofía* (Madrid), I (1942), 257-292.
— "Psicología del contingente." *Estudios Eclesiásticos,* 16 (1942), 513-557.
— *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica.* Madrid, 1943.
— "Abstracciones en Heidegger." *Pensamiento,* I (1945), 353-357.
KUIPER (V.M.): "Aspectos del existencialismo." *Revista de Filosofía,* 3 (1944), 355-384.
LAÍN ENTRALGO (Pedro): "Quevedo y Heidegger." *Jerarquía,* núm. 3 (1938), 197-215.
LEHMANN (Gerhard): *Die deutsche Philosophie der Gegenwart.* Stuttgart, 1943.

LOTZ (Johannes Bapt.): "Immanenz und Transzendenz. Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik." *Scholastik,* 13 (1938), 1-21, 161-172.
— "Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers." *Scholastik,* 15 (1940), 38-56.
PAREYSON (Luigi): *Studi sull' Esistenzialismo.* Firenze, 1943.
PRZYWARA (Erich): "Essenz- und Existenzphilosophie. Tragische Identität oder Distanz der Geduld." *Scholastik,* 14 (1939), 515-544.
RICKERT (Heinrich): "Kennen und Erkennen. Kritische Bemerkungen zum theoretischen Intuitionismus." *Kantstudien,* 39 (1934), 139-155.
REISNER (E.): "Existenzphilosophie und existenzielle Philosophie." *Zwischen dep Zeiten,* 1933, núm. 1.
THIELEMANS (H.): "Essai d'introduction à une métaphysique existentielle." *Revue Néoscolastique de Philosophie,* 40 (1937), 173-202.

APENDICE DEL SUPLEMENTO BIBLIOGRAFICO*

A) Traducciones de textos de Heidegger

"La esencia del fundamento". *Sustancia* (Bs. Aires), núm. 4, 1940. *Hölderlin y la esencia de la poesía.* Traducción por J. D. García Bacca, México, Colección Arbol, 1944.

"Carta sobre el humanismo". Traducción por A. Wagner de Reyna. *Realidad* (Bs. Aires), núms. 7 y 9.

"De la esencia de la verdad". Traducción por Carlos Astrada. *Cuadernos de Filosofía,* núm. 1 (Bs. Aires, 1948), pp. 7-23.

"Il sintiero". *Archivio di Filosofia,* 1950, pp. 18-21. *El ser y el tiempo.* Prólogo y traducción por José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

"El origen de la obra de arte". Traducción por Francisco Soles Grima. *Cuadernos Hispoanoamericanos,* 1952, núm. 25, pp. 3-21; núm. 26, pp. 259-273; núm. 27, pp. 339-355.

"El retorno al fundamento de la metafísica (Einleitung de la 5a. edic. de Was ist Metaphysik?)", traducido por R. Gutiérrez Girardot. *Alcalá, Revista Universitaria Española,* núm. 5, 25 marzo 1952.

B) Obras y artículos sobre Heidegger

ALQUIÉ (Ferdinand): "Existencialisme et philosophie chez Heidegger". *Revue Internationale de Philosophie*, 1940; 244-252, 333-342.

ALONSO FUEYO (Sabino): *Existencialismo y existencialistas*. 2a. edición. Valencia, Edit. Guerri, 1949.

ARANGUREN (José Luis L.): "Sobre 'Holzwege' de M. Heidegger". *Arbor*, 16 (1950), 243-53.

– "La traducción española de *Sein und Zeit*". *Cuadernos Hispanoamericanos,* 1952, núm. 28, 102-107 (Sobre *El Ser y el tiempo,* de M. Heidegger, traducido por J. Gaos, México, 1951).

* Hacemos referencia de los trabajos publicados sobre Heidegger a partir de 1945.

ASTRADA (Carlos) "Relación del ser con la ec-sistencia". *Actas del I Congreso Nacional Argentino de Filosofía.* Mendoza, 1949; t. II, 655-659.

– "Ueber die Möglichkeit einer existential-geschichtlichen Praxis". En: *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. Aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages.* Bern. Francke, 1949; pp. 165 ss.

BARTH (Timotheus), O. F. M.: "Existentialismus und Thomismus. Zur Ontologie Heideggers". *Philosophisches Jahrbuch*, 53 (1948), 153-60.

BATTAGLIA (Felice): "Esistenza e coesistenza nel pensiero di M. Heidegger." *Archivio di Filosofia,* 15 (1946), 42-60.

– "M. Heidegger e la mafisica dell'essere finito". En F. B.: *Il problema morale dell'esistenzialismo.* 2a. edic. Bologna, Zuffi, 1949.

BIEMEL (A. Walter): "Heidegger Begriff des Seins". *Studia Catholica,* 24 (1949), 113-29.

– *Le concept de monde chez Heidegger.* Louvain, Nauwelaerts, 1950.

BINSWANGER (Ludwing): "Die Bedeutung der Daseinsanalytik M. Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie". En: *M. Hs. Einfluss. . .,* pp. 58 ss. (Cf, supra, Astrada).

BIRAULT (Henri): "Existence et vérité d'après Heidegger". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), 35-87.

BEAUFRET (Jean): "Heidegger et le problème de la vérité". *Fontaine,* núm. 23 (1947), 758-785.

BOLLNOW (Otto Fr.): "Heideggers neue Kehre". *Zeitschrift für Religions und Geisteswissenchaft*, 2 (1949-50), 113-28.

BRAIDO (Pietro), S.D.B.: "L'umanesimo ontològico di M. Heidegger contro l'umanesimo esistenzialistico di J.P. Sartre". *Salesianum,* 14 (1952), 1-25.

BRECHT (Franz J.): *Heidegger und Jaspers. Die beiden Grunformen der Existenzphilosophie*. Wuppertal, Marées-Verlag, 1948.

BRÖCKER (Walter): "Ueber die geschichtliche Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie". *Actas* (cf. *supra,* Astrada), II, 998-1 004.

BROD (M.): "Kierkegaard, Heidegger, Kafka". *Arche,* núm. 21 (1946), 44-54.

BUCCERI (S.): "La metafisica di Heidegger". *Riv. di Filosofia Neoscolástica,* 1946, núm. 1.

CEÑAL (Ramón), S.J.: "Un nuevo escrito de Heidegger (Einleitung, de la 5a. edic. de Was ist Metaphysik?)". *Pensamiento*, 5 (1949), 437-485.

– "El problema de la verdad en Heidegger". *Actas* (cf. *supra,* Astrada), II, 1 009-1 014. *Ciencia y Fe*, 5 (1949), 7-10. *Sapientia*, 5 (1950), 19-40.

– "Los vericuetos de Heidegger". *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 15 (1950), 567-576.

– "Cogito cartesiano y ontología fundamental". *Revista de Filosofía,* 9 (1950), 7-23.

COPLESTON (Frederick): "Pensadores influyentes de hoy: Russell, Heidegger, Jaspers". *Razón y Fe*, 143 (1951), 45-60.
CRUZ HERNÁNDEZ (Miguel): "La filosofía de M. Heidegger en el horizonte de nuestro tiempo". *Boletín de la Universidad de Granada*, 18 (1946), 79-96.
– "Filosofía y estética del lenguaje en Martin Heidegger". *Revista de Filosofía*, 8 (1949), 253-77.
CUESTA (Salvador), S.J.: "El ente existencial y el ente existentivo con relación al objeto de la metafísica". *Pensamiento*, 7 (1951), 55-78.
CUISIMIER (J.): "Heidegger et Sartre". *La Nef*, (1946), núm. 3, 133-7.
CHIODI (Pietro): *L'esistenzialismo di Heidegger*. Torino, Taylor, 1947.
DELFGAAUW (Bernard): "Notes sur Heidegger et Sartre". *Etudes Philosophiques*, 4 (1949), 371-4.
– "Heidegger et Sartre". *Tijdschrift vour Philosophie*, 10 (1949), 289-336.
DE LIO BRIZZIO (R.): "Una conferenza di Heidegger su 'La cosa' ". *Filosofia*, 2 (1951), 430-1.
DE WAELHENS (Alphonse): "Existence et subjectivité". En: *La Métaphysique*, París, 1945.
– "Heidegger et Sartre". *Deucalion*, I (1946), 15-37.
– "La philosophie de Heidegger et le Nazisme". *Temps modernes*, 3 (1947), 115-27.
– "De la phénoménologie à l'existentialisme". En: *Le Choix, le Monde, l'Existence*. París, Arthaud, 1948.
– "Enkele beschouwingen over het in-de-wereld-zijn bij Heidegger (Algunas consideraciones sobre el ser-en-el-mundo en Heidegger)". Feestbundel aangeboden aan Prof. H.J. Pos, 1948, pp. 162-74.
– "Heidegger, Platon et l'Humanisme". *Revue Philosophique de Louvain*, 46 (1948), 490-6.
DIEMER (Alwin): "Grundzüge Heideggerschen Philosophierens". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 5 (1951), 547-567.
DUFRENNE (Mikel): "Heidegger et Kant". *Rev. de Mét. et de Mor.*, 54 (1949), 1-28.
FINK (Eugen): "Philosophie als Ueberwindung der Naivität (zum Begriff der ontologischen Differenz bei Heidegger)". *Lexis*, I (1948), 107-29.
– "Zum Problem der ontologischen Erfahrung". *Actas*. . . (cf, *supra*, Astrada), II, 733-41.
FRUTOS (Eugenio): "La vinculación metafísica del problema estético en Heidegger". *Revista de Ideas Estéticas*, 6 (1948), 335-42.
– "La Interpretación existencial del estado en Heidegger". *Revista de Estudios Políticos*, 21 (1948), 159-167.
– "Inmanencia y transcendencia del ser y del conocer en Heidegger". *Revista de Filosofía*, 9 (1950), 190-215.
GABRIEL (Leo): *Existenzphilosophie, von Kierkegaard zu Sartre*. Wein, Herold, 1951.
GANDILLAC (Maurice de): "Entretien avec M. Heidegger". *Temps modernes*, Janvier 1946, 714-16.

GAOS (José): "*El ser y el tiempo* de M. Heidegger". *Filosofía y Letras*, México, núm. 32 (1948), 205-10; núm. 33 (1949), 9-30; núm. 37 (1950), 9-45.
– "Introducción a *El ser y el tiempo*, de Martín Heidegger". México, Fondo de Cultura Económica, 1951, 114 pp.
– "La cura en Goethe y Heidegger". *Filosofía y Letras*, núm. 35 (1949), 9-26.
GARCÍA BACCA (Juan de): "El sentido de la nada en la fundamentación de la metafísica, según Heidegger, y de la experiencia mística, según S. Juan de la Cruz". *Cuadernos Americanos* (México), 18 (1944), 87 ss.
– "Heidegger o el modelo existencial de filosofar". En: *Siete modelos de filosofar*. Caracas, Universidad Central, 1950; pp. 139-68.
– *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson. . ., Heidegger. . .* Caracas, Imprenta Nacional, 1947.
GONZÁLEZ ALVAREZ (Angel): "Las dos dimensiones de la existencia en la filosofía existencial". *Revista de Filosofía*, 4 (1945), 255-83.
– *El tema de Dios en la filosofía existencial*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945.
GRENE (Marjorie): "L'homme est une passion inutile: Sartre et Heidegger". *Kenyon Review*, 9 (1947), 167-85.
HAWTORNE (Nathaniel): *Dr. Heideggers Experiment. Der grosse Karfunkel*. Wien, Leinmüller, 1948.
HOMANN (Karin). WEYMAN-WEYE (Walter): "Martin Heidegger". *Frankfurter Heften*, Mai 1950, 5227 ss.
HOMMES (Jakob): "Der Sinn der Existentialphilosophie". *Beiträge zur Christlichen Philosophie*, 6 Heft, 1950.
JOLIVET (Regis): *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard á Sartre*. Saint-Wandrille, Ed. Fontenelle, 1949. Traducción española por A. Pacios, Madrid, Gredos, 1950.
– *Le probleme de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*. Ed. Fontenelle, 1950.
KELOGSTRUP: *Kierkegaard und Heideggers Existenzverhältnis*. Berlín, Bläschker, 1950, 127 pp.
KLENK (G. F.), S. J.: "Das doppelte Gesicht Heideggers im Spiegel der jüngste Kritik". *Gregorianum*, 32 (1951), 290-306.
KOYRE (Alexandre): "L'évolution philosophique de Heidegger". *Critique*, 1 (1946), 73-82, 161-83.
KRANZLIN (Gerhard): *Existenzphilosophie und Panhumanismus*. Schlehdorf, Bronnen, 1950.
KRUGER (Gerhard): "M. Heidegger und der Humanismus". *Studia Philosophica*, 9 (1949), 93-129.
KUHN (Helmut): *Begegnung mit dem Nichts*. Tübingen, 1950.
KUNZ (Hans): "Die Bedeutung der Daseinsanalytik M. Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie". En *M. Hs. Einfluss*. . . (cf., *supra*, Astrada), páginas 37 ss.

LEVINAS (Emmanuel): *En découvrant l'existence, avec Husserl et Heidegger*. París, Vrin, 1949.
LOEWITH (Karl): "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger". *Temps modernes*, II (1946), 324-360.
– "Heideggers 'Kehre'". *Die Neue Rundschau*, 62 (1951), 4 Heft, 48-79.
– "Martin Heidegger: Denker in dürftiger Zeit" *Die Neue Rundschau*, 63 (1952), 1 Heft, 1-27.
LOHMANN (J.): "M. Heideggers ontologische Differenz und die Sprache". *Lexis*, I (1948), 49-89.
LOTZ (Joahannes B.), S. J.: "Zum Wesen der Existenzphilosophie". *Scholastik*, 35 (1950), 161-83.
– "Heidegger und das Sein". *Universitas*, 6 (1951), 722-34; 839-846.
LUCKACS (G.): "Heidegger redivivus". *Studi Filosofici*, 1948, núm. 3; 1949, núm. 1.
LLAMBIAS DE ACEVEDO (Juan): "En torno al último Heidegger". *Ciencia y Fe*, 6 (1950), 7-30.
– "Der alie und der neue Heidegger". *Philosophisches Jahrbuch*, 60 (1950), 161-74.
MARCEL (Gabriel): "Autour de Heidegger (sobre De Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*)". *Dieu Vivant*, févr. 1946, 89-100.
MARCIC (René): "M. Heidegger und die Existentialphilosophie". Bad Ischl. *Philosophen-Gesellschaft*, 1948.
MERLAN (Philip): "Time Consciousness in Husserl and Heidegger". *Philos. phenomenol. Research*, 8 (1947), 23-54.
MÖLLER (Joseph): *Existentialphilosophie und katholische Theologie*. Baden-Baden. Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952.
MORETTI-COSTANZI (Teodorico): *L'ascetica di Heidegger*. Roma, Edit. Arte e Storia. 1949.
– "Circa un giudizio dello Heidegger sulla mia Ascetica di Heidegger". *Teoresi*, 6 (1951), 11-17.
MOUGIN (Henri): "Comme Dieu en France: Heidegger parminous". *Europe*, 1946, núm. 4, 132-8.
MULLER (Max): *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 1949.
NABER (Alois), S. J.: "Von der Philosophie des 'Nichts' zur Philosophie des 'Sein-selbst'. Zur grossen 'Wende' im Philosophieren M. Heideggers". *Gregorianum*, 48 (1947). 357-78.
ORTUZAR (Martín): "En torno a *Sein und Zeit*". *Estudios* (PP. de la Merced, Madrid), 3 (1947), 164-87.
PASTORE (A.): "Whitehead e Heidegger contro Kant". *Rivista Filosofica*, 1 (1947).
PAUMEN (Jean): "La sagesse romantique de M. Heidegger". *Revue Internat. de Philosophie*, 3 (1949), 281-9.
PETRUZZELLIS (Nicola): "Arte e verità nell'ultimo libro di Heidegger (Holzwege)". *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 3 (1950), 92-106.

PFEIFFER (Johannes): *Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, 2a. edic. Hamburg, Meiner, 1949.
PFEIL (Hans): *Existentialistische Philosophie*. Paderborn, 1950.
PICARD (Novato): "Nuovi orizzonti dell'ontologia di M. Heidegger". En: *Esistenzialismo*, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae, Roma, Marietti, 1947.
PICARD (Yvonne): "Le temps chez Husserl et chez Heidegger". *Deucalion*, 1 (1946), 93-124.
PIÑERA LLERA (Humberto): "Heidegger y Sartre, o dos modos de la filosofía existencial". *Revista Cubana*, 23 (1948), 22-54.
PLATZECK (E.W.): "La sentencia de Anaximandro a la luz del dilema heideggeriano". *Verdad y Vida*, 8 (1950), 229-234.
QUILES (Ismael): *Heidegger, el existencialismo de la angustia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.
RAMOS GANGOSO (E.): *La filosofía existencial de M. Heidegger al alcance de todos*. Exposición crítica, la más clara, la más breve, la más sencilla. Vigo, 1948.
REDING (Marcel): *Die Existenzphilosophie, Heidegger, Sartre, G. Marcel und Jaspers in kritischer-systematischer Sicht*. Düsseldorf, Schwann, 1949.
RUPRECHT (Erich): "Heideggers Bedeutung für die Literaturwissenschaft". En: *M. Hs. Einfluss*. . . (cf. *supra*, Astrada), páginas 122 ss.
SCHREY (Heiz-Horst): "Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie". En: *M. Hs. Einfluss*. . . (cf. *supra*, Astrada), pp. 9 ss.
SCHWER (Livinus): "De zijnsleer van Martin Heidegger", *Studia Catholica*, 26 (1951), 78-87.
SEVERINO (E.): *Heidegger e la metafisica*. Prefazione di G. Bontadidi. Brescia, S. T. E. G. Vannini, 1950.
SIEBERS (Georg): *Die Krise des Existenzialismus*. Hamburg, 1949.
STEFANINI (Luigi): *L'esistenzialismo di M. Heidegger*. Padova, Cedam, 1944.
– *Il Dramma filosofico della Germania*. Padova, Cedam, 1948.
– *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico. Esposizione e critica costruttiva*, Padova, Cedam, 1950.
STERN (Guenter Anders): "On the Pseudo-Conecetness of Heidegger's Philosophy". *Philos, phenomenological Research*, 8 (1948), 337-71.
SZILASI (Wilhelm): "Interpretation und Geschichte der Philosophie". En: *M. Hs. Einfluss*. . . (cf. *supra*, Astrada), pp. 73 ss.
THYSSEN (Johannes): "A priori, Unbewusstes und Heideggers Weltbegriff". *Archiv für Philosophie*, 3 (1949), 115-43.
TOWARNICKI (Alfred de): "Visite à Heidegger". *Temps modernes*, janv. 1946, 717-24.
URANGA (Emilio): "Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger". *Filosofía y Letras*, (México), núm. 33 (enero-marzo 1949), páginas 55-72.

VANNI-ROVIGHI (S.): *Heidegger*. Brescia. La Scuola, 1945.
VAN PEURSEN (C.A.): "De Philosophie van Martin Heidegger als wending tot het sijn". *Tijdschrift voor Philosophie*, 13 (1951), 209-225.
VIETTA (Egon): *Die Seinsfrage bei M. Heidegger*. Stuttgart, Curt E. Schwab, 1950, 148 pp.
VIRASORO (Rafael): "El problema moral en la filosofía de Heidegger". *Actas. . .* (cf. *supra,* Astrada), II, 1 100-1 105.
VON WEIZSACKER (Carl Friedrich): "Beziehungen der theoretischen Physik zum Denken Heideggers". *M. Hs. Einfluss. . .* (Cf. *supra,* Astrada).
WAGNER DE REYNA (Alberto): *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación.* Nota preliminar de Francisco Romero. 2a. edic., Buenos Aires, Losada, 1945.
WAHL (Jean): *Cent années de l'histoire de l'idée d'existence. Heidegger.* París, Centre de Documentation Universitaire, Tournier et Constants, 1950.
WEIL (Eric): "Le cas Heidegger". *Temps modernes*, 3 (1947), 128-38.
WELTE (B.): "Remarques sur l'ontologie de Heidegger". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 31 (1947), 379-393.
ZUIDEMA (S. U.): "De dood bij Heidegger (La muerte en Heidegger)". *Philosophia Reformata*, 12 (1947), 1, 49-67; 2, 49-66.

INDICE

Cuarta parte: REFLEXIONES Y CONCLUSIONES

La filosofía de Martin Heidegger, de A. de Waelhens, se terminó de imprimir el 6 de octubre de 1986 en Eón editores, S.A. de C.V. Camelia No. 78, Col. Florida, México, D.F. Tel. 524 2372. La edición consta de 2 000 ejemplares y estuvo al cuidado de Julio Eutiquio Sarabia.